西方传统 经典与解释

CLASSIC & INTERPRETATION

HERMES

刘小枫◉主编

威瑟斯布恩 Edward Witherspoon 等◉著

多维视界中的维特根斯坦

Wittgenstein of Multiple Version

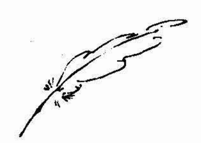
张志林 程志敏◉选编 郝亿春 李云飞 等◉译



听我说吧，赫耳墨斯，宙斯之使，迈亚之子！
你有慷慨的心，纷争的判官，死者的主人，
你不吝妙见，懂得征服阿尔戈斯，
你是飞鞋的信使，凡人们的朋友和先知，
你喜爱运动、计谋和装假，精力多么充沛，
你解说万物，庇护商客，除却忧愁，
　　手握无懈可击的和平之杖。
克利克的神啊，你宽厚乐助，言语千般颜色，
你助我们劳作，爱必然中的凡人，
　　有神妙无比的言语武器。
请听我的祈祷，为着我的劳作生命，
　　赐我幸福终局、言语之恩和记忆吧！

——献给赫耳墨斯的俄耳弗斯教祷歌

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫●主编



多维视界中的维特根斯坦

Wittgenstein of Multiple Version

威瑟斯布恩 Edward Witherspoon 等●著
张志林 程志敏●选编　郝亿春 李云飞 等●译

EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY PRESS
華東師範大學出版社

VI HORAE
上海六点文化传播有限公司 出品

缘　　起

自严复译泰西政法诸书至20世纪40年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

50年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编40年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至80代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”(康有为语)，涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

80年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心梳理西学传统流

变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

90年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套"西方传统：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白(包括一些经典著作的翻译)，尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

目　录

编者导言:说不尽的维特根斯坦

哲学园地出了个维特根斯坦,这可真是件奇事。他的出现给人横空出世之感,人们却偏偏能够从哲学史的长河中为他找出心曲相契的先驱和盟友;他一生明明关心的是令他魂牵梦绕的人生问题,但他留下的文字却涉及广泛而繁杂的话题;他始终自认为是一个真正的哲学家,可他做的事情就是要消解哲学问题,甚至终结整个哲学;他反复声言不想创立什么学派,但学界公认他以判然有别的两种探讨方式为两个哲学学派奠定了思想基础;他一再表明自己反对偶像崇拜,不屑于充当明星,历史却还是无情地使他成了众多善男信女崇拜的偶像和追逐的明星。

于是,解读维特根斯坦,既是一种诱惑,又是一桩难事。其实,解决一件难事本身就是一种诱惑。本书选编的十五篇论文正好展示了一幅幅难避诱惑,不畏艰难的图景。根据论文所究之核心主题,我们将它们纳入四个标题之下,由此构成全书四编之框架。

收入第一编的两篇论文突显维特根斯坦与哲学史的关联。学界几乎一致公认,维特根斯坦前后期哲学的分判有一个标志,即正如他

本人在其后期代表作《哲学研究》开端部分提示的那样，他早期像个囚徒，深困于所谓“奥古斯丁图像”的形而上学牢狱之中。后期维特根斯坦毅然踏上自我拯救之路，写下了铿然有声的宣言：“我们要把语词从其形而上学用法带回到它们的日常用法上来”(《哲学研究》,116节)。由此看，坚守还是抛弃“形而上学”遂成为前后期维特根斯坦的分界标尺。可是，施怀泽(Hubert Schwyzer)偏偏不认这个分界标尺，而要抓住思想与实在的关联，把后期维特根斯坦的追求定位为康德形而上学革命的当代翻新。不妨看看施怀泽本人的论述吧：

> 我准备试着表明潜在地作为[后期]维特根斯坦哲学探讨方式的基础的，或者与之有密切关系的东西，作为他诉诸语言使用的真正的理论基础的，是某种形而上学导向，某种关于思想和实在及其关系的本性的立场。这也正是康德所言之“哥白尼革命”的观点的一部分，即实在的本性与思想的本性相符合，而不是相反。我相信这种观点是维特根斯坦后期思想的基本预设，并且已经表现在他与他所称之为“语言本质的奥古斯丁图像”的决裂中了，按照这个“图像”理论，语言就是由事物的符号或名称所组成的一个系统。……维特根斯坦对于奥古斯丁理论的反对本身不过是康德哥白尼革命的一个版本，简要地说也就是：(代表事物的)词的意义，我们就事物所做的谈论的意义，并不取决于词所代表的事物的本性和我们所谈论的事物的本性，恰恰相反，我们的词所代表的事物的本性，我们所言说的事物(它们可以是平板、颜色、数量、知性、疼痛、期望之类)的本性取决于有关它们的语言的使用，正是借助于此，借助于它们的“语法”，谈说它们才有意义。

无论此说能否成立，它都给我们开启了一个新的视界，据此不仅有必要重审维特根斯坦，而且有必要重审当代分析哲学家，还可重审康德。关键在于“对象的先天知识是如何可能的”这一著名的“康德问题”，并不像斯特劳森(Peter Frederick Strawson)等人认为的那样是一个无需追问的假问题，而是一个事关哲学存亡的真问题。看来，“分析的事业”既不能在逻辑经验主义“拒斥形而上学”的凯歌声中安睡，也不能在斯特劳森所谓“描述性形而上学”的平原上止步。

也许康德的事业尚未完成，但它借维特特根斯坦之手被推进了一大步。康德堪称哲学勇士，其理由之一在于他为了重建形而上学，敢于同时向独断论和怀疑论宣战。就在这种双向作战的意义上，我们发现维特根斯坦也是一个康德式的哲学勇士。不过，他对付怀疑论自有其独到的战法。一言以尽之，这种战法的特点是：不是反驳怀疑论，而是消解怀疑论；换言之，不是揭示怀疑论在论证过程中的谬误，而是展露怀疑论在提问方式上的矛盾。用维特根斯坦本人的话说：“怀疑论不是不可反驳的，而是因为它试图在不能提出问题的地方产生怀疑，所以显然是无意义的”(《逻辑哲学论》,6.51)。收入本书第一编的第二篇论文紧紧抓住这一独特的战法，对维特根斯坦的前期著作《逻辑哲学论》和后期著作《论确实性》作了别开生面的梳理，得出了如下结论：“倘若怀疑论按其历史意义，特别是按皮浪(Pyrrho of Elis)的话，那么我们最好说，维特根斯坦重新发现了怀疑论，并赋予其洞察力，从而给予怀疑论最有力的陈述形式”。

第二编中的六篇论文立足于现代哲学背景来展开对维特根斯坦的探讨。这里涉及维特根斯坦哲学与精神分析学派、逻辑经验主义、现象学、解释学、解构主义，以及施特劳斯(Leo Strauss)独特的“政治哲学”之间的关系。如果说第一编侧重于纵向的哲学追溯，那么可以说第二编突出的是横向的哲学比较。

维特根斯坦与精神分析家的相似之处集中体现在他对“哲学问题”和“哲学家”的如下定位上：“对哲学问题的处理就像对疾病的治疗一样”(《哲学研究》,225节)，“哲学家是这样一种人，他在达到健全的人类理解的概念之前，必须治愈自己在理解上的许多疾病”(《论数学的基础》,53节)。在维特根斯坦看来，哲学问题从根本上说都是由于误解我们的语言而产生的。所以，医治哲学病就须从澄清语言的意义入手。“有意义”当然是相对于“无意义”而言的。卡尔纳普(Rudolf

Carnap)一生经历了三个阶段,即证实主义阶段、逻辑句法阶段和语言结构阶段。但正如威瑟斯布恩(Edward Witherspoon)所说,"当卡尔纳普批判传统哲学时,他要求自己精确阐述维特根斯坦的这一论断:'关于哲学问题的大多数陈述和问题不是错的,而是无意义的'(《逻辑哲学论》,4.003)。卡尔纳普为自己设定了任务——提供一个理论工具——意义理论——以保证维特根斯坦对传统哲学的拒斥。"具有讽刺意味的是,卡尔纳普的这一追求似乎很难得到维特根斯坦的认同,因为他们两人对"无意义"的理解是根本对立的。

写过《现象学运动》的施皮格伯格(Herbert Spiegelberg),从维特根斯坦《哲学评论》这本写于1929—1930年的断言式著作中,挖掘出一串诱人的"现象学之谜":(1)"现象学"这一表达式在维特根斯坦那里究竟意指什么?(2)他从何时开始采用这一表达式?为什么?他与当时的现象学运动有什么关系?(3)他使用"现象学"这一术语持续了多长时间?他是何时放弃这一术语的?他为什么要放弃它?(4)"现象学"这一表达在维特根斯坦的思想发展中有何作用?(5)它有何哲学价值?(6)它对于其他现象学家有何意义?施皮格伯格希望通过对这些问题的分析来改变"有太多的哲学已经成为没有窗户的单子"的现状,为哲学的交流和对话寻找一扇新的窗户。桑克(S. G. Shanker)也以《维特根斯坦对于"解释学问题"的解答》一文给我们打开了另一扇窗户。透过这扇窗户,再看分析哲学和解释学,将会发现一幅新的风景:"这两个学派看上去可能是截然对立的,但却有一个方法召唤我们努力从这些问题的混乱中清理出一条道路:在由语法混乱所造成的逻辑混乱中澄清'解释学问题'的起源。"与此有异曲同工之妙的是,马丁·斯通(Martin Stone)也有这样的断语:"维特根斯坦的独创性的标志之一,是……'大陆'哲学与'分析'哲学的差异已无足轻重。与它们同维特根斯坦的差距比较起来,这两种传统竟然看起来惊人地一致。"面对许多人试图借助德里达(J. Derrida)勇猛的解构主义,认定维特根斯坦"获得了一贯的解构立场"的举措,斯通却作出了这样的申辩:"对维特根斯坦来说,赋予解构以话语权并不意味着采纳它的立场",因为"事实上,正如我想要揭示的,维特根斯坦所说的'日常用法'的哲学相关性之意义,与其作品中的解构话语背景,形成了鲜明对比。"

无论如何,解构策略之实施毕竟提出了一个严峻的问题:哲学是否可能?文思独异的罗森(Stanley Rosen)正是抓住这一问题,展开了对维特根斯坦与施特劳斯的比较研究。略引几句对比性的论述便可领略罗森的比较研究是多么有趣:"维特根斯坦诉诸日常性看来似乎是为了消除哲学,而施特劳斯类似的诉诸是为了保留哲学";"维特根斯坦无意中把我们抛回深层,而施特劳斯不知是有意地还是无意地,阻止我们通向深层";"施特劳斯相信哲学是一种高贵的谎言,而维特根斯坦认为哲学既不高贵,也不基本,只是有害。如此说来,这两位思想者都是精神病医生,他们的处方有时相似而更多的时候不同,这两种处方针对两种不同的精神健康概念。"

第三编跳出哲学外,却又不离哲学,主要展示维特根斯坦的哲学运思可能给政治生活、社会科学、诗歌理解和音乐阐释带来什么样的启发。不用说,沿着这条思路,还可挖掘出许多题旨。只是有一点必须注意:行走在这条路上,可别忘了"语言"才是指路的路标。

说来也许有些奇怪:唯凭语言,我们言说万事万物;可维特根斯坦偏偏认定言说要有意义,全赖那不可言说者作为根基。不可言说者,却能显示自身。——你看看,这里是否颇有禅风禅骨?第四编第一篇论文的作者康菲尔德(John V. Canfield)真的认为维特根斯坦像个禅师,因为他那作为理解语言之基石的"实践"与禅宗所谓"唯做而已"的教诲相通:唯做而已,方可言说;唯做而已,无需言说。据《维特根斯坦与维也纳学派》一书透露,维氏曾说:"我完全可以想象一种宗教,它没有教义,因而什么也不得说。那么很清楚,宗教的本质与所说的无关——甚或:如果说了什么,那它自身就是宗教行为中的一个因素,而不是一种理论。"此说使康菲尔德激动不已,以致情不自禁地说道:"禅宗就是这种宗教。人们于此会想起维摩诘的如雷之默。维特根斯坦该是理解了禅宗静默的意义。"

果如是,则维特根斯坦是否可能给宗教泼洒些许光亮呢?对此问题,本书最后一篇论文作了肯定的回答。作者从维特根斯坦的著作中清理出两道光束:一是作为超逾一种界限的宗教,一是作为构建一种

界限的宗教。我们可以说，光源就在维特根斯坦关于言说与显示的界限所作的独特思索中。

十五篇论文都在言说维特根斯坦。或许这些言说也能给行在思之途中的读者泼洒些许光亮。借助这些光亮，有读者可能会产生一种冲动：我也来说说维特根斯坦，借以显示我对人生的思索。说不尽的维特根斯坦，思不尽的人生奥秘——我们永远在途中。

张志林

第一编　哲学史图景中的维特根斯坦

施怀泽(Hubert Schwyzer)

思想和实在:康德和维特根斯坦的形而上学[1]

宋志润 译

维特根斯坦后期哲学如果要论其统一,那么主要是方法上的统一,而不是学说的统一;维特根斯坦哲学所具有的特征就是它是一种哲学探讨的方式,而非一个哲学理论,或者一套理论;这些我认为都已经为学界所公认,毋庸多言。不过这种哲学探讨的方式,这个"方法",主要存在于日常生活中我们怎样言说的"组合提示"(assembling reminder)之中,这样的提示被用来以这样或那样的方式解决或消解哲学的难题和混乱。

我无意于讨论这种观点的真假与否,也不准备讨论它是否适当。不过,因为在维特根斯坦哲学中还有许多其他观点——这一点大概没有人能予以否认,并且,就方法,或者说哲学探讨的方式而言,它们毕竟也不是漂浮于稀薄的空气之中毫无支持,所以我认为上述观点还是有些不适当的。不过,确实正是在这种意义上,说寻找与我们观念相应的印象是休谟的方法,这倒确实是休谟哲学的一个不很适当的特征。休谟的方法在某种哲学信念中有其基础,那么维特根斯坦呢?

我准备试着表明潜在地作为维特根斯坦哲学探讨方式的基础的,或者与之有密切关系的东西,作为他诉诸语言使用的真正的理论基础的,是某种形而上学导向,某种关于思想和实在及其关系的

---

① 除了特别指出以外,参考书籍中,维特根斯坦的《哲学研究》我选用的是第2版(牛津,1967年);康德的《纯粹理性批判》,则是诺曼·坎普·斯密的译本(伦敦1961年)。

本性的立场。这也正是康德所言之“哥白尼革命”的观点的一部分，即实在的本性与思想的本性相符合，而不是相反。我相信这种观点是维特根斯坦后期思想的基本预设，并且已经表现在他与他所称之为“语言本质的奥古斯丁图像”的决裂中了，按照这个“图像”理论，语言就是由事物的符号或名称所组成的一个系统。维特根斯坦后来转而反对这个“图像”理论，不过，把维特根斯坦的这个反对首要地看成是对“语言哲学”的一个贡献，我认为是不大妥当的，不管这个贡献有多么重要，也不管在哲学其他领域引发了怎样极其丰硕的研究成果。维特根斯坦对于奥古斯丁理论的反对本身不过是康德哥白尼革命的一个版本，简要地说也就是：（代表事物的）词的意义，我们就事物所做的谈论的意义，并不取决于词所代表的事物的本性和我们所谈论的事物的本性，恰恰相反，我们的词所代表的事物的本性，我们所言说的事物（它们可以是平板、颜色、数量、知性、疼痛、期望之类）的本性取决于有关它们的语言的使用，正是借助于此，借助于它们的“语法”，谈说它们才有意义。“语法表明某物是什么对象”（《哲学研究》，§ 373）。就事物而言，比如说颜色，颜色本身是什么，并不能对于我们怎样言说和思想它们做出说明；我们拥有一些事物的知识，但只要这些知识与我们如何言说和思想它们是什么没有关系，那么这种知识也同样不能对这些事物做出说明；相反，颜色的“语言游戏”能够在本体论意义上指出表明*一种颜色是什么*。颜色作为颜色，它的本性取决于我们如何言说和思想，反之则不然。我的看法是，这种观点不过是康德哥白尼革命的一个例示，下文中我会对此详加讨论。

I

我认为无论是在康德，还是在维特根斯坦那里，关于思想和实在的形而上学问题都居于其思想的核心，本文中我准备首先来重点关注这个问题。我将进行系统阐述，并讨论这个问题，或者说至少在开始时如此，当然我的讨论方式将不同于这两个哲学家的特殊的习惯

用语。

权利问题（Entitlement Question）我们以我们的方式言说和思想各种现象，以及世界中存在着的众多不同种类的事物，可是，是什么准许我们，赋予我们以权利，并使之成为可能的？是什么允许我们把桌子言说和思想成是“外在的”和实体性的事物，可以阻挡我们穿过房间的去路？以及把疼痛言说和思想成是“内在的”东西，它们能产生，持续一段时间，然后消失；把愤怒说成和想成是内在的东西，但又不象疼痛，因为它需要一个直接来对准的对象；把物质性的事物比如说一片蜡说成和想成是某种具有耐久性，可以在人们观察和触摸的过程中精确地保持为同一事物；把红色说成和想成是单纯的质，不能独立存在，而只能依附于或限制某事物；是什么允许我们这么做的？①

如此还可以列举很多，但要注意的是并非所有的事物都如此。特别是下文述及的一些情况，就并不是权利问题的事例，理由会随着论述而逐渐明晰起来。这个权利问题就是：是什么赋予我们权利使得我们能够把草地说成和想成是绿色，把苹果说成和想成是树的果实，把晨星说成和想成是与暮星为同一颗行星？不过，后面的这些事物原本可以有另外的形式的，这只是一个提示，可能会对我们目前这个阶段的论述形成误导（即使我们承认“苹果是树的果实”，于植物学家来说根据其定义是真命题，这个问题依然如此。我们所称之为苹果的东西——某种经观察、触摸、品尝等等之后，如此物一样，并且具有所有（其他的）苹果-特性的——本来是有根的。不过，以那种方式来说，就疼痛本来应该是外在的，或者桌子本来是依存的质，或者红本来是自存的实体等来说，则与这种情况不同）。

“前—哥白尼主义（Pre-Copernican）”哲学家对于权利问题的回答是这样的：*我们之有权利以这样的方式来言说和思想这些事物——如果我们是这样给予权利的——可以归因于我们所言说和思想的那些事物的本性*。对于限制条件（“如果我们是这样给予权利的”）的不同

---

① 说到我们以这样那样的方式进行言说和思想，我指的并不是我们说，或思想诸如“红是一种质”，“疼痛是内在的”的这样的东西，我指的是我们把红言说和思想为是一种质，把疼痛言说和思想为是内在的。这相当于什么，将在第 2 节中给予论述。

看法导致了前哥白尼主义者的分野:一个阵营是以我们假定的权利为出发点,他们认为如我们言说和思想事物那样,我们确是有权利进行言说和思想。另一个则反过来,是以假定我们已经熟知事物的本性(因而可以进行言说和思想)作为出发点的。与前者不同,后者在某些场合下会按照我们言说和思想的方式对于我们言说和思想事物的权利进行发问,我把前者称为独断论者,后者为怀疑论者,这些术语也仅限于本文特有的意义,不涉及其他场合。本节末我会对于这两种类型的哲学家所持的立场做详细的论述。

独断论者对于权利问题持这样的观点:我们具有权利来言说和思想事物,正如我们就在这样做的那样,其原因在于这也正是事物本身实际上之所是:桌子真实地*是*,并且我们知道它们是外在的和实体性的事物,蜡真实地*是*耐久性的东西,疼痛真实地*是*内在的,红*是*一种依存性的质等等,都如此。这样,在某些情况下,看起来很明显,事物确如独断论者所宣称的那样是它们所是(或许疼痛就是某种内在的东西);但是在另一些情况下,当我们反思我们所经验过的东西时(比如实在物被知觉到性态发生了变化,但它们依然保持自身的同一性,或者桌子真实地是外在的东西之类),事情看起来就不那么明显了。于独断论者而言,一个非常艰巨的工作必须着手解决,这就是解释在这样的情况下,即使在经验上并不那么显而易见,我们如何还是能够了解独断论者所坚称为是事物真实本性的东西。在这一点上,既然他不能再声称我们平常的知觉告诉我们事物怎样真实地是其所是,他只好归于智性直观,或者回忆,或者知觉事物本性的某种另外的超感模式。

注意到独断论者所存在的理论困难,怀疑论者对于权利问题的回答自然与前者不同。他们是这样论证的:就上述的情况而言,所讨论的事物如独断论者主张的那样是其所是,这种说法完全不是真的。桌子和疼痛一样,它在外在性方面并不就比后者更多些;在作为依存性方面,红和苹果一样,不多也不少;在观察和触摸过程中发生的变化里,没有什么事物,例如蜡,能够真正地保持其同一性。不仅如此,即使说事物如独断论者主张的那样是其所是,我们也决不能知道它;我们不具备超感性的能力来认识事物的本性。

不过,按照怀疑论者的观点,我们以我们的方式言说和思想事物,我们形成言说和思想事物的权利,这是怎么回事?我们具有权利来如此这般地言说和思想事物,同时又否认真正的事物确是如此这般的,对于这样的观点,独断论者几乎不能继续承认。事物实际上根本不是如此这般,而我们如此思想到它们,这怎么可能是*正当的*?在这个观点上,怀疑论者可以做的就是退让一步说,我们毕竟没有权利如我们所做的那样来言说和思想事物;或者,更可能的态度是这样,他会否认说我们*是在如此这般地言说和思想事物*,——比如说他们会声称,说当我们所知觉到的东西已经发生变化之时,我们把事物说成和想成是*精确地同一*,这是一种没有根据的哲学教条。看起来在不大可能否认我们把事物*说成是*如此这般的地方,怀疑论者就在言说和思想之间就打入了楔子。因而尽管他们会承认说,正是我们的*语言*使得言说红是一种依存性的质,苹果是一种独立的实体这种说法成为可能,他们还是会坚持说那并不是我们怎样真正地*思想*这些事物。并没有任何依存的或独立的概念进入我们的观念红和观念苹果中。

独断论者和怀疑论者,正如我所刻画的那样,虽然不能说完全类似于一种稻草人,但的确可以说只是理想化的人物;现实中大概没有什么哲学家能够纯粹属于其中一种。我认为笛卡儿、洛克和柏拉图,从某些方面,以不同的程度来说,可以认为是独断论者;[①]而贝克莱和休谟,现象主义者和还原论者则一般来说可以认为是属于怀疑论者。罗素则可以归入两个阵营。奥斯汀、赖尔、斯特劳森(某种意义上,亚里士多德部分地也可以算是)都是概念分析家,看起来似乎无法归入其中一类,不过在本文末尾我们会看到怎样

① 康德似乎把莱布尼茨看成是最主要的独断论者,我则认为笛卡儿才是。这表明,我相信就权利问题而言,与上文中我所给出的几个例子不同,康德在心中有着自己的例子。在问题"是什么给予我们权利把事物仅仅思想成为是正在经历着变化的状态,而不是从无中成为有,或突然消失成为无?"一方面,莱布尼茨确实是一个独断论者,但是在问题"是什么给予我们权利把苹果和桌子思想成为实体?"一方面则否。

对他们进行划分。

在某些方面被认为是独断论者的哲学家，在另一些特定问题上可以是一个怀疑论者（比如考虑一下笛卡儿对于“是什么使得我们具有权利把颜色言说和思想成为外在的事物?”问题的回答）。更重要的是，一个怀疑论者不仅仅可以，而且我相信，必定在某些问题上属于独断论者，尤其是在有关意识或内在经验的内容方面（考虑贝克莱对于“是什么使得我们具有权利把疼痛言说和思想成为内在的事物?”问题的回答）。独断论者以实在适应思想，怀疑论者以思想适应实在。某种程度上，区别是强调重点之一。独断论者主张我们怎样思想取决于世界怎样真实地是其所是，尽管只是表观的世界；怀疑论者则主张，尽管只是表观的，我们怎样真实思想取决于世界怎样是其所是。

II

康德坚持认为他以前的哲学家们，也就是前哥白尼主义者，没有一个能够说明在我们思想事物的过程中存在的必然性因素——这种要素不属于形式逻辑研究范围。他主张必然性因素并不只是我们思想的一个偶然性特点，相反却是本质的、不可避免的，它使我们能够把世界构想为包含实体和属性使得我们把世界中的某些事物比如苹果看成是实体（即被限定的东西），另一些比如红看成是属性（即限定的东西）。怀疑论者要么否认任何这样的必然性因素的存在，确切地说也就是这种因素的完全的可理解性，因为他们在经验中不能找到它们的来源（参见贝克莱，《人类知识原理》，§49）；要么试图从经验材料出发构建必然性因素。但是，康德认为怀疑论者的这种努力是无法奏效的，因为经验材料如果它们要被我们设想，必定已经包含了必然性因素。另一方面，独断论者意识到在我们关于世界的思想中存在着必然性因素，但却不能理解这种存在的事实究竟意味着什么，因为正如康德所说他们把它们归结于世界本身了。我们关于事物的思想中存在着条件，没有这种条件事物就完全不可思想，而如果试图从事物本身中推演出这些条件，我们对此就无法理解。没有可了解性的条件的事

物，也就不能被加上可理解性条件。这样我们就面临如何说明在我们思想世界的过程中存在着条件这个问题。正如康德的提问，我们还得表明，“自然的先天知识是如何可能的?”

简单来说，康德是这样解决问题的：在我们思想事物的过程中，如果存在，并且的确是存在着必然性因素，那么我们就必须意识到它事实上是什么：在我们关于事物的思想中存在着必然性因素；并且，我们必须抵制这样的诱惑，即把必然性因素定位于超乎我们思想之外的某个终极位置。思想的必然性因素起源于思想，因而不具有外在基础，这个事实并不意味着思想与世界完全没有什么关联，它没有告诉我们任何关于对象的事情，相反，我们所思想的事物可以用这样的特点（这些特点对于我们思想事物是必要的）来进行刻画——不是因为真实事物的独立本性可以从思想的本性中演绎而得（如独断论者所假设的那样）——而是因为所讨论的真实事物正好就是*我们所思想的事物*（如苹果、红等等）。我们所思想的事物，可概念化的事物，它们的本性取决于关于事物的思想的本性，或者说可概念化事物的思想的本性。这也就是哥白尼革命。[①] 我们之有权利如我们所做的那样来进行言说和思想，其基础并不在于实在的本性，而在于思想的本性。当然这种说法的确切含义是什么很难说清楚；我准备在下文中再回过头来加以讨论。不过康德说这番话并不意味着思想的必然性因素具有某种心理学构造上的经验基础，这一点是显然的。

我准备简要表明维特根斯坦哲学中相关的观点和论证，我相信它们与康德的观点具有某种一致性，我将对这两位哲学家的分歧给予讨论。

首先，维特根斯坦在《哲学研究》以及其他著作那里的对话者，那不断出现的诱惑的声音，我以为，可以说就是某种伪装下的或者另一种类型的前哥白尼主义者，也就是独断论者和怀疑论者；面临困境时，独断论者往往就会变成一个怀疑论者。他们正是这样一

---

① 注意，严格地说这只是康德哥白尼革命的一个方面；它忽视了感性的贡献，而只考虑到知性的方面。我会在下文第3节中讨论这个问题。

些人，即坚持认为我们的语言（游戏），也就是我们进行言说和思想的方式，总是在实在中有其基础，认为总是存在某些真实的东西，无论它们在我们之内还是之外，它们使得如我们所做的那样进行言说和思想成为可能，并为其辩护。在一些具体的情况中，他们无法找到这样的一个基础，因而使得他们去追问，或者至少是去寻找关于我们如何进行言说和思想的"不寻常的"和"奇怪的"可能性，完全的可理解性。

超级独断论者，前哥白尼主义者在他们最高和最普遍的水平上，提出如《哲学研究》第 97 节所描述的那种观点："思想被光环所包围，它的实质、它的逻辑，表现出一种秩序，事实上就是世界的一种*先天秩序*。"维特根斯坦提醒说，不应当把我们怎样言说和思想到事物（比如说它之作为同一片蜡）"看作是一个前构想观念（pre-conceived idea），实在*必须*与之相一致。（在从事哲学研究中我们非常容易成为这样的独断论者 [注意]）"（131）。他以康德的方式对此做了分析："我们只能对这样的事物做出谓述，它存在于我们表现它的方式之中"（104），以及"看起来似乎*需要存在*的是语言的部分"（50）——这时，看起来似乎需要存在的事物就相当于罗素的单一体（simples）或者他给出的反事实，柏拉图的正义自身（justice-itself），笛卡儿超验蜡-实体（transcendent wax-substance），或穆勒的非自然的善。我认为，并不是说我们太多地读到维特根斯坦诸如此类的说法（显然它们被扯离了语境，失去了本有的神秘感），以至于不能主张说它们的意图实际上与康德的观点并无多大不同，即便说在习惯用语和重点方面有许多的差异；"……我们能够先天地知道的事物是那些我们自己放进它们中的东西"（《纯粹理性批判》，Bxviii）。我并不认为康德之"我们自己所放进它们中的东西"指的*恰好同样就是*维特根斯坦的"语言的部分"所指的东西。

在我看来，康德和维特根斯坦都似乎特别关注这样的问题，即*如何理解这样的事实*，也就是在我们关于事物的思想（或谈论）中之存在必然性因素、存在先天性。他们两人都主张在思想的对象中寻找这样的必然性因素，从而"说明"它们在思想中的存在，根本说明不了任何

东西，这根本无法理解它们。① 拿命题"苹果是一种实体，红是一种质"来说，我认为康德和维特根斯坦都会把这个命题看做是必然的，非偶然的。我相信对康德来说它是一个先天综合命题（synthetic *a priori* proposition）（不过是非纯粹的，因为概念红和苹果都是经验性的）；于维特根斯坦而言它是一个语法命题（虽然只是表面的语法命题；参见 12 页脚注①）。他们两个都否认这个命题的必然性可以通过这样的主张就可以变得清楚，即命题记录了事物如何真实地是其所是，也正是在这里，他们与独断论者得以区别开来。

不过，看起来似乎也正是从这一点开始康德和维特根斯坦分道扬镳，可以这样说，康德从此出发继续做的是把我们思想的必然性因素上追到知性的官能作为其来源，而维特根斯坦则否认这些必然性因素具有任何来源：语言不需要，也不能被给予任何基础（参见《哲学研究》124）；语言游戏是最基础的东西（656），并没有任何其他更深层的东西，因而寻找任何诸如此类的解释或说明都是没有意义的（109，654）。

不过我相信这样的观点误解了维特根斯坦，也扭曲了他和康德之间的区别。当维特根斯坦主张语言没有基础时，他所想表达的意思是什么，对此我们一定不要匆匆得出结论。他并不*是*在说——这一点很关键——概念的必然性，语法真理，如"苹果是物质，红是质"（"感觉是私人的"，"期望是一种状态"）之类；也不是在说这些是可以被看作基本的；以及我们不能也不应试着解释它们。他也不是在说（一个紧密关联的话题）这些不过是语言的或者言语的必然性，它们反映的不过是我们的武断决定，即以这样的方式联结不同的词而已。很粗略地

① 在这里我并不打算对于他们持有这种主张（也就是他们反对独断论而做的证明）的原因给出一个全面的说明，无论是康德，还是维特根斯坦，都一样。康德一再坚持说独断论不能说明对象的先天知识，虽然他从来没有很清楚地说明它为什么不能，他总是求助于更弱的主张，即我们碰巧缺乏智性直观。我相信维特根斯坦在这里要更深刻：我们并不只是缺乏这样的直观，通向外部必然性因素的途径，相反无论我们有什么样的途径通向事物，它都不能给我们提供出我们所寻找的东西，即一种可理解性的基础。即使我们拥有智性直观，判定事物之必然是如此，否则就不可思想（比如，桌子之为一种实体）的那个标准，将仍然不会存在于任何直观所展现的东西的地方。维特根斯坦关于*理解*和*阅读*是什么的讨论（《哲学研究》，§ 143 以下）在这个语境下就与此很有关系。

说,这恰恰是逻辑经验主义者的观点,也就是我们意义上的怀疑论者的观点。当维特根斯坦主张说语言没有基础,他并不是在说语法命题可以被认为是基本的东西——他的全部观点,类似于康德,是要去研究它们的必然性。他所说的是,我们言说的方式,我们的语言游戏,才是基本的。语法命题本身并不是语言游戏,也不是语言游戏的一个环节。它们处于不同的层次:说"感觉是私人的","桌子是物质",不过是在提示某些人(比如那些说出一些不融贯的东西的人们),在语言游戏中什么才可以算作是一个环节,什么是我们能够有意义地说的,提示感觉或者桌子。如果你愿意,一个语法命题就是一个在语言游戏中可以算作是一个环节的东西的包装(encapsulation),一个可以说得通的东西的冻结的记录。我以为这就是维特根斯坦对于概念必然性所持的观点,他和康德都致力于对此加以清楚的阐明。"感觉是私人的"力量,它的必然性的来源,正在于我们之所为方面,对此并不能明白地予以表达;它记录了这样的事实:我们能够说出的东西如"当你在阔别经年之后第一次看到他,你的感觉是什么?",以及我们不能说出的东西如"向我展示在你久别重逢时你具有的感觉,以便我自己能够检查它"或者"蓝色的感觉就在墙那儿,要多清楚就有多清楚"。① 于维特根斯坦而言,没有基础的不是语法命题"感觉是私人的",而是它的基础,也就是这样的事实,即这样那样的惯用表达是可以理解的,而其他则不能。对于可理解性、意义我们都无法给出解释,以及我们所说的东西,在语言游戏中可以算做一个环节的东西,也一样。对于我们所说,以及我们言说的方式,它们自身设定了可理解性的界限。

我相信这就把前哥白尼主义者的观点倒转过来。具体言之就是,前哥白尼主义者主张我们言说和思想事物的方式——假定我们已经有权利来这样言说和思想——在实在中,在我们所言说和思想的事物

① 与"苹果是实体,红是一种质"相类似,我们能说比如"那个苹果是红的",但不能说"那个红是苹果"。这种情况清楚地表明维特根斯坦为什么使用"语法的"这个词。不过,这个特别的例子仅仅是"表面上-语法的",并且以各种各样的方式形成误导。毕竟"红"可以是实体词:"红太淡了"。可参见我的论文"规则与使用",《哲学评论》78 卷(1969 年),尤其是第 455 页注释。

的本性中有它们的基础。倒转这个观念,就是主张说我们言说和思想的事物的本性,取决于我们如何言说和思想。我们如何来表明维特根斯坦已经完成了这个革命?我们已经论证过,维特根斯坦主张我们言说和思想的方式是基础的东西,它们是必然性的来源,是诸如"苹果是实体,红是一种质"、"感觉是私人的"这样的必然真理的来源,但是要注意:正是这样的必然性因素,而不是其他的什么东西,构成这些事物(苹果、红、感觉)的本性——这是就所涉及的事物的本性中的哲学的、非经验的兴趣而言的。比如说疼痛的本性、实质,也就是疼痛真正地所是的东西,其之所以得成为疼痛的东西,确切地就是某种私人的东西,是被感觉的,能够产生和消失,使得我们抽搐和呻吟,不能被我们置于桌上的东西,诸如此类,这些("疼痛是私人的、被感觉的东西"等)就是语法真理,它们产生于我们说出的可被理解的东西之中。事物的本性因而就取决于我们可理解地说出的东西,取决于我们的语言游戏。这就是维特根斯坦对于哥白尼革命的肯定。

注意:需要强调指出,我们可理解地说出的东西当然并不能决定事物的经验方面的本性。"草是绿色的","苹果生长在树上"都不是语法命题,但是追问事物本性的哲学家们毕竟不会关心在经验方面这些事物发生了什么这样的问题。(也可参见下文Ⅲ节)。

就哥白尼革命而言,我并不愿意假装说在康德和维特根斯坦之间就不存在什么重大的区别,而且我会简要地说明我所认为的在他们之间所存在着的最重要的不同。① 我们有关事物的思想中的必然性因素,构

① 关于康德和维特根斯坦的其他方面的不同,我将提到两点,它们与我们所关心的东西相关。

(1) 他们两人的主要目标当然是非常不同的,康德主要是尝试着为自然科学给出一个先天基础,这样就把我们关于事物的思想中的某些必然性因素和科学研究中的基本原则相等同。维特根斯坦则没有这样的雄心。

(2) 与维特根斯坦不同,康德似乎考虑过我们关于事物的思想的领域,在其中必然性因素被限制于"认知的"和"对象性的"思想。内在世界——疼痛、痒、心情,甚至气味、味道、和颜色——看起来并不由概念的必然性因素所决定,并且似乎被康德看作纯粹的主观性而拒绝接受。人类行为的领域虽然不能完全不加考虑,但是也超越于概念必然性因素的界线了。于维特根斯坦而言,不存在什么期望:我们所能加以言说的任何东西都不缺乏一种语法。

由于(1),一些先天综合命题对于维特根斯坦来说就不是语法命题(例如持久原则)。由于(2),一些语法命题对于康德来说就不是先天综合命题(例如"疼痛使得我们抽搐和呻吟")。

成我们所思想的事物的本性的必然性因素，它们来源于我们思想的本性，而不是事物自身，在这一点上，康德和维特根斯坦是共同的。两人都同意，只有这样我们才能说清楚在我们关于事物的思想中存在必然性的观念。但也正是在这一点上维特根斯坦超越了康德；他继续尝试着说明这样的观念，即*必然性因素是在我们思想的本性之中*，这一点，我认为康德并没有能够达到。如我们所看到的那样，维特根斯坦把“我们思想的本性”和我们怎样可理解地言说，与语言游戏*看成是同一个东西*，并论证说语法命题的必然性在我们如何言说之中有其来源。他为我们提供了一种观察的方式，以之来理解，说这样的必然性因素是在我们的思想之中，以及它们“属于表现的模式”，*意味着什么*。另一方面，于康德而言，必然性因素则似乎还未核准，或者更确切地说，还只是作为知性原理存在于思想中，还未得到解决。我们被告知它们对于什么是必然的，——如果没有它们，关于对象，因而以及经验的思想会成为不可能（康德认为经验和经验的对象是一回事）；我们并没有被告知说我们“具有”它们，它们“先天地存在于我们之中”这意味着什么。所有康德所给予我们的东西就是维特根斯坦会称之为“心灵的图像”的东西：思想的原则固有于知性本身，是超经验的精神机制的固有装备。

我认为这意味着康德的哥白尼革命最终使他失望了。由于把必然性作为先验心理学的一个不可还原的事实，以这样的方式归结于我们自身，他自己就成为一个更高水平的、主观化的独断论者了，因而就得面对他自己对于独断论所提出的反对了。如果关于对象的超经验的事实不过是空洞的公设，不能说明关于本性方面的我们具有的先天知识，那么关于人类知性的超经验事实似乎也一样如此。所需要的是说明“知性的本性”意味着什么，“知性的本性”本身并不求助于超经验事实，经验事实并不把知性实体化为某种事物，对这种事物我们应该具有一种特殊的通达途径。在这一点上我认为维

特根斯坦要比康德成功。[①]

III

我们还有一个大问题需要加以讨论。确实，很显然我只不过是探讨了康德的哥白尼革命的一个方面，因而似乎革命只涉及到知性而没有涉及感性。康德的确主张对象不仅与思想的本性符合，而且也与“直观”的本性相符合，也就是说，它们必须既与我们构想事物的能力相符合，也必须与我们*意识到*事物的能力，与熟知事物的能力相符合。这个疏忽是我有意为之，我不打算宣称维特根斯坦在先验感性论（先验感性论认为空间和时间，但不是空间和时间的观念，是先天的形式）以及相应的观念论方面追随康德：我们仅仅把事物知觉为它们以空间-时间形式呈现给我们的状态，而不是它们的自在状态。有人认为这些理论存在着不少矛盾，我的观点与此相似。

在我看来，康德似乎未能看到，哥白尼革命的观念在涉及到知性和感性这两个方面时，是有不同意义的。

（1）说我们关于事物的概念中的必然性因素并不是产生于事物自身，而在于这些概念的本性——这可是知性方面的哥白尼革命，这样的主张在我看来似乎自身并不蕴涵任何类型的观念论，它并没有暗示说所讨论的事物一定程度上说是不真实的或者只是在我们之中。它并没有这样的蕴涵，即苹果、颜色、疼痛等的存在，或者如我们已经看到的那样，它们的经验本性，都依赖于思想着的心灵。它所否认的不过是，我们关于这些事物的思想中所具有的必然性因素产生于事物自身。这个论点——我们关于事物的思想中的必然性因素并不是产生

---

① 有一点需要加以论证，康德辩护说他至少在所说的形而上学演绎中对于从判断的形式（句子的形式，*我们言说的方式*）中产生出范畴做了一番努力。不过这里暂抛开其他困难不论，似乎很清楚康德并没有这样的主张，即我们拥有了判断形式，就可以作为标准来判断我们也拥有与之相一致的范畴，也就是说，他并没有主张，如我认为他应当主张的那样，说我们拥有一个范畴，以某种必然的方式构想世界，就等于说我们的知识中包含某个必然形式。对我们来说，拥有这些范畴意味着什么，这一点依然未加阐明；它是一个先验心理学的事实。

于事物自身——给我的印象是，它作为一种观念论，实在来说不多也不少就相当于这样的观点，即肯定前件式推理或者不矛盾律并非产生于对象。[①] 如果我们对于接受有关知性方面的哥白尼革命这种观点仍然感到疑虑，那么我就怀疑这不过是因为我们把自己迷惑了，以为我们仍能以两种方式拥有它：我们要求哲学探究能向我们呈现那种只有经验观察才能向我们呈现的事物的本性的事实，同时也要求这些事实必须是必然的，也就是说，*除非这样的事实成立，否则就不能使我们所讨论的事物对我们自己成为可理解的*。我们追求一种超级经验主义，它将给可理解性一个真实的、超越概念的、内在于自然的基础。

(2)另一方面，有关感性的哥白尼革命，也就是主张空间和时间必定在我们之中，否则我们就不能说明这样的事实，即所有经验的(外在)对象都具有时空特征——这确实似乎是蕴涵着所讨论的对象并不是真实的，或者不是真正地真实的；它们也在我们之中。[②]

不幸的是康德似乎误导了他自己，认为他已经表明了概念必然性因素是在我们之中，不过实际上，他是在非批判的意义上表明空间和时间是在我们之中进行论证的。康德因而就有一些错误观念，这些观念虽然说并没有实际导致，但确实进一步被其失败所固巩，它们是用来给出概念必然性因素是"在我们的思想中"、"在知性中"这样的意义，具体可见上文第 2 节。先验感性论，熟察的学说，它们为《纯粹理性批判》的其他部分定下了观念论的调子。康德一再提醒说我们只能够知道事物如其表现给我们的那些，而不是如它们自在的状态；"仅仅如它们表现给我们的"意味着(a)以感性条件或形式为条件；(b)以知性条件或形式为条件。(像这样的措辞的相似性本身是引人注目的；康德在这里这种对于对称的追求背叛了他的本意)。"我们只能知道事物如其向我们表现出的那些，而不是它们的自在状态"现在似乎意味着两种很不相同的事情：(a)我们能够知道的事物仅仅是在时空范围，也就是说，*它们仅仅是在我们之中*，而非它们的自在状态；(b)我们能够(先天地)知道那仅仅由我们的概念所决定的事物的本性；也知道对于一种貌似真实的对象来说，如果它的本性决定我们关于它的概念，那么我们就对其一无所知。(这最后一项比我目前所能够给出的文献和支持要求得更多。对我来说，单就所言说的知性而言，先不管产生于先验感性论的观念论和康德拿来作为道德要求的东西，物自体的观念就只相当于其本性决定我们的概念的事物的消极性观念，相当于一种前哥白尼主义的真实事物，据说是它使得我们关于它的思想成为可能。不能存在这样的事物[康德已经表明这一点]，而且甚至这样的观念都是矛盾的，这些事实就不再是对这个解释的反对了。因为，以这解释，还可以很有意义地来言说物自体，比如说独断论者主张事物如其自在状态那样决定着我们的概念，并相信我们依靠纯智性活动熟知物自体等等)。

我已经提示过，也部分地论证过，康德的哥白尼革命有两个不同的维度，一个涉及到知性，一个涉及到感性。我的观点可以概括为这样的说法：前者与我们关于*事物的概念*和*事物的本性*之间的关系有关，后者则与*我们之熟知事物*与*事物的本体论状态*之间的关系有关。也正是在前者的意义上，我希望在维特根斯坦那里找到与之相应的观点。我还进一步认为这个维度(也就是事物的本性必须与我们的概念相符合)本身并不具有观念论含义。

IV

在本文开始时，我曾提到哥白尼革命的这个方面与维特根斯坦的方法有密切关系，事实上它就是维特根斯坦在哲学研究中诉诸我们怎样言说的理论基础。现在我们就可以明白它是如何成为理论基础

---

① 康德和维特根斯坦都认识到先验逻辑(语法)和形式逻辑之间的密切关系，这一点非常重要。但是鉴于康德在后者的基础上发展出前者(《纯粹理性批判》，B79－80)，并认为后者与前者没有关系，维特根斯坦实质上持相反态度：逻辑必然性不是别的，正是语法必然性，它也在我们可理解地言说的东西中，也就是在语言游戏中有其来源。参见《数学基础评论》(牛津，1956 年)，全书随处可见相关论点；例如"逻辑推理的规则就是语言游戏的规则"(第 181 页)。

② 我认为康德在先验感性论中的许多思想似乎都被误解了。空间性和时间性因其奇特特性就是其中的概念之一。桌子的空间性，也即外在性，确实是概念性的，而不是直观性的，其物态则属于它们的实体性。"桌子是空间的(外在的、公开的)"就是一个语法命题。

的了。

在哲学研究中，诉诸我们如何言说，指的是由那些使用它的人告诉我们有关事物怎样真实地是其所是。不过，在信靠物质型模式方面，一些使用者也许某种程度上说比另一些要更谨慎一些，但是这确实是一个标志，以此哲学家与语言研究领域的其他研究者方始区别开来。比如说一个人研究词“知道”和“相信”的使用，但却否认说他希望告诉我们任何有关知识和信念的事情，并且从他的工作中也没有得到任何有关事物本性的研究，那么我认为我们就不能把这样的人视为一个哲学家了。但是如果哲学研究诉诸语言的使用，能够告诉我们事物的本性——不只感觉是私人的之类，也有信念是一种倾向，而不是一种事情的发生，原因(cause)是某种比单纯时间上有规律地先行的更多的东西，等等，那么我们就必须问：这是如何可能的？我们言说的方式如何能够告诉我们事物如何真实地是其所是？那些拒绝考虑这个问题的人毫无疑问会遭到罗素和其他传统哲学家的攻击。

但是对我来说，这个问题似乎只有两种潜在地似为可行的答案。我们如何言说事物能够告诉我们事物如何是，仅当或者我们如何言说是事物如何是的一种函数，或者相反，事物如何是，是我们如何言说的一个函数。就我所能够看到的而言，仅有的第三种可能是假定在语言应用和实在的本性之间具有一种预成的和谐，这时，此二者被设想为互相间非常独立；不过，就当代哲学研究而言，这样的回答至少可以说有些离题。如果上述观点是正确的，那么，在哲学研究中诉诸我们如何言说的那些哲学家，如果他打算阐明事物的本性，就必须或者是参与(切合于知性的)哥白尼革命，或者成为一个独断论者，像笛卡儿一样；并且主张我们如何言说告诉我们事物的本性，因为我们应用与那些事物有关的语言反映了事物如何真实地是，这样的结论就似乎顺理成章了。如果日常语言哲学家是独断论者，那么他就似乎得为我们假定某种熟察事物本性的智性形式(参见Ⅰ节)。但是如果他既不是一个独断论者，也不是一个哥白尼革命主义者，那么我就实在看不出，他怎样能够声称其哲学研究之诉诸语言应用对于事物本性所进行的哲学探究有影响。

不过我大体上有这样的印象，是当代分析哲学家而不是维特根斯坦，发现了诉诸我们如何言说有重大意义，不过很清楚，他们并没有把他们自己看成是哥白尼革命主义者，也没有把自己看成是独断论者。[①] 他们往往把其工作简单地看成是“概念的分析”，在我看来，他们便捷地撇开任何与概念和对象、思想和实在的关系有关的问题。他们不会顾及康德的问题“对象的先天知识是如何可能的？”

考虑到此，我非常愿意对于斯特劳森教授讨论康德哲学的著作，也就是《意义的边界》，做一个简要的评论。[②] 我认为这里非常具有启发性的是，斯特劳森发现了一些观点，康德能够接受，他则不能。如果我的理解是正确的话，斯特劳森相信康德学说主要的“分析的”内核是重要的，并且能够被看作得到拯救可供日后之用的东西，而哥白尼革命作为一个整体(斯特劳森并没有清楚地对于我所讨论过的内容加以明确区分)，不仅是一种误导，而且要为康德先验观念论体系的不融贯负责，要为像“自然是人为的，实在是超感性的和不可知”的这样的理论负责，因而需要加以拒斥。斯特劳森支持康德尝试着确定在我们关于世界的思想和经验中的必然性因素的努力，但严厉批评他试图给出存在着这种必然性因素的一个一般性的说明，也就是批评他提出这样的问题，即应该有对象的先天知识，这是如何可能的。看起来康德似乎应该满意于他的“分析的事业”，满意于研究我们关于世界的概念中的必然性因素是什么这一工作，就够了；像“有这样的必然性因素这是如何可能的”这种问题，既不存在，也不需要一个一般性的解释：“我看不出这里为什么高级的学说应当是必然的任何理由”(《意义的边界》，第44页)。

我们只能怀疑斯特劳森不仅未能看到康德的概念探究涉及思想与实在的关系是什么的问题，而且也未能看到这是一个需要涉及的问

① 他们其中的一些似乎被看作是以一种新的和精致的方式属于英国传统的经验论，我则认为这种观点是错误的，即使其中的哲学家如此自认。确实没有一个经验论者(暂不论洛克)能够把我们怎样言说看作一种材料。在这个方面，日常语言哲学家与其说近于经验论(怀疑论)，不如说更近于唯理论者。

② P.F. 斯特劳森，《意义的边界》，伦敦，1966年。

题。康德如何能够,我们如何能够,仅只满意于“分析性事业”,满意于比如说宣称在我们的经验中必须有实体和属性(或者苹果必然是一种实体,红必然是一种属性)——如果我们不清楚这个宣称的意思的话?如果我们声称说这就是世界如何必须是其所是,因为这就是我们的概念所象的东西,那么我们就确实必须面对这个问题,即我们得出关于世界如何必须基于我们的概念的事实这样的结论,这是如何可能的。对于这个问题笛卡儿有一种答案,康德和维特根斯坦则有另一种,而斯特劳森看起来完全回避了问题。

如果我所做的讨论是有道理的,那么对于斯特劳森在其著作《个体》① 中的观点进行一番仔细的审察就是有益的。我认为很清楚斯特劳森在康德的《纯粹理性批判》中所发现的如此共鸣的“分析的事业”只不过是《个体》中的“描述性的形而上学”而已。书中,斯特劳森致力于确定“在我们的概念图型”适当区域中的必然性因素,看起来是要证明这样的观点,比如在我们的世界中必须有物质对象,人必然是 P-谓词(大项,P-predicate)和 M-谓词(中项,M-predicate)的主词等。我们就必须再次发问:这种主张的地位是什么?我们如何言说和思想要求事物是如此这般,这是如何可能的?我并不清楚斯特劳森对此有没有答案。不过问题,即康德的一般问题,“对象的先天知识如何是可能的?”,依然是一个真正的问题。我认为我们必须回答它,不管是支持康德,还是从独断论角度反对他。

① P. F. 斯特劳森,《个体》,伦敦,1959 年。

福格林(Robert J. Fogelin)

维特根斯坦与古典怀疑论

梁 茼 译

> 怀疑论不是不可反驳的(irrefutable),而是因为它试图在不能提出问题的地方产生怀疑,所以显然是无意义的(nonsensical)。(TLP6.51)①

通常认为,维特根斯坦对哲学的贡献之一,是在反驳怀疑论上有过重要表述。以上文段引自《逻辑哲学论》,即维特根斯坦最早的哲学著作。但我相信,该书抓住了一条通往怀疑论的进路,而且此进路贯穿维特根斯坦漫长、复杂且多变的哲学生涯。简而言之,维特根斯坦的中心思想是,由于怀疑论者的问题缺乏涵义,② 因而不须理会。维特根斯坦的立场,前后经历了根本性转变,从而其批评的确切形式,随之呈现出不同的面貌。但至少在批评怀疑论领域内,维特根斯坦的立场在其各个发展阶段,均表现出一种显著的连续性。在文章中,我将集中探讨下列问题,即维特根斯坦如何对待怀疑论。维特根斯坦的相关论述,首先在《逻辑哲学论》中出现,而后在笔记文集中再次出现。文集中的笔记写于维特根斯坦生命弥留之际,后由遗嘱执行人冠以

① 【译按】本文引用《逻辑哲学论》的条目,其中文翻译参考了贺绍甲译本([奥]维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)著,贺绍甲译,《逻辑哲学论》,北京:商务印书馆 1996 年 12 月版),有少量改动,下同。

② 【译按】此处及以下“meaning”的中文译法,均采用尤西林的译法(“涵义”)。参见尤西林著,《阐释并守护世界意义的人——人文知识分子的起源与使命》,河南人民出版社 1996 年 4 月版,页 66—77。

《论确实性》出版。

I. 《逻辑哲学论》

回到本文开头引用的文段上，首先我们注意到，其间笼罩着实证论者的光环。这也许暗示着，维特根斯坦信奉逻辑实证论（logical positivism）。但时至今日我仍认为，几乎不该对《逻辑哲学论》作实证论的读解。由于维特根斯坦并非一位实证主义者，从而他也不是逻辑实证主义者。他的立场完全摆脱了英国狭隘经验论或马赫主义的色彩。在写作《逻辑哲学论》时，维特根斯坦遵循由弗雷格设计，且高度先验（high *a priori*）的路线，将所有认识论问题[①] 视作经验心理学事项（matters）；同样地，维特根斯坦认为，哲学探讨中出现认识论问题（是不合适的（TLP. 4. 1121）。《逻辑哲学论》包含证实论学说，但该学说是纯粹的，即一门关于涵义的理论；不过这理论独立于各种特定方法，凭借这些方法，人们可着手确定给出命题的真假。一般说来，上述观点在陈述如何有涵义的问题（以上为 P163[②]）；或更确切地说，句子要表达陈述，准是有某种明确方法，用以确定表达的成真条件。

问题的涵义源于相对一方的陈述。这出自维特根斯坦下列解释，即为何称怀疑论者的问题无涵义：

> 因为有问题才会有怀疑，有解答才会有问题，而有某种可言说的东西才会有解答。（TLP6. 51）

这段话包含三项重要主张：（1）疑问不仅仅是与感觉同等的心理状态，而是命题态度（prepositional attitude）的表达。标准的表达式如下："A 怀疑……"，"A 怀疑，是否（whether）……"，或有些奇怪的"A 怀疑，倘若（if）……"。无法理解命题的人便无法怀疑。

① 【译按】贺绍甲译本作"知识论"。

② 【译按】为英文原本页码，下同。

（2）这段话进一步指出，问题与答案之间有一种内在联系："有解答才会有问题。"当然，维特根斯坦并不是说，为了让问题存在，至少得有人知道问题的答案。为了将上述条目[①] 说得更仔细，维特根斯坦作了如下推进："（TLP6. 5）当一个问题可以提出，它也就可能得到解答。"为阐明这一点，此刻或许没有人能回答："福德汉姆大学（Fordham University）登记在册的学生中，全日制与非全日制学生各占多少？"如果上述（句子中）概念经明确定义，无论知道答案与否，准会有某个确定的回答。针对这一点，如果问题没有确定的回答，那么句子中概念便没有确定的意义。在《逻辑哲学论》时期，维特根斯坦认为，意义的不确定性自身，就为叙述"一项表达缺乏涵义"设定了充足的理由。在弗雷格的影响下，维特根斯坦于是设想，意义若要成立，准得整个确定下来不可。当然，维特根斯坦改变了弗雷格的想法，这只是其中一个基础性领域。假设没有确定的意义附属于短语"福德汉姆（大学）的全日制或非全日制学生"，或许由于大学之间的不同实践，无法将具体数字指派给未能按照概念表达的实体（即"学生"）。但即便上述短语的涵义，在前述条件下不具有确定性，短语表达的概念仍将约束条件加于可能回答上。举例说来，回答 10,000 比回答 3.6 或 10/18 要好。即便没有更接近的确切答案，前者也是较好的回答（接近真实）。通过思考客观存在的模糊性，而得出影响深远的结论，这正是维特根斯坦后期哲学重要特点之一。说到这儿，我跑题了。

（3）最后，这段话围绕怀疑论者的问题，把能算作回答的东西，与可言说的东西联系起来。为了在许多技术材料中找到捷径，对维特根斯坦来说，唯一可言说的是某些世上流行的偶然事件。这是唯一能用语词表达的东西。而此主张背后隐含着原初洞见，是即形成命题时，我们将记号以一种而非另外一种方式放在一起（以上为 P164）（"布鲁特斯〔Brutus〕刺伤了恺撒〔Caesar〕"，和"恺撒刺伤了布鲁特斯"）。那么，每一有意义的命题，表示事物彼此之间，以一种而非另外一种方式相互联系。一种确定的记号结构脱颖而出，图示了（pictures）对象的

① 【译按】指 TLP6. 51。

一种可能的、偶然的组合方式。因此,用维特根斯坦的话来说,每个有意义的命题言说的是:"事情是如此这般的"(TLP4.5)。基于该立场的一个结论是,非偶然(即必然)的东西无法在语言中表达。一味这样做的企图,要么导致"缺乏意义(*sinnlos*)"的重言式,要么导致"无意义的(*unsinnig*)"形而上学的声明。

如果这是推动《逻辑哲学论》体系的原初构象,[1] 那么,复杂著作《逻辑哲学论》的任务是,展示任一表达系统必须具备的结构,由结构举例说明自身的体系。我再次用宽泛的术语来说,维特根斯坦认为,所有有意义的语言,即关注可言说者的语言,其表达特性必须依赖基础命题或基本命题。基本命题以一种直接图示关系来表现实在的基本结构,即事态(或原子事实)。所有其他命题是基本命题的逻辑构造(特别是,真值函项)。[2] 那么原则上,每一命题的真值,必须和基本命题的真(或假)挂钩。假如这(至少在原则上)不可能,那么就没有表达真正的命题。对于维特根斯坦来说,基本命题的真值函项、具有确定真值的命题、有意义命题和可言说者,以上四者的范围合而为一且外延相等。若企图超出上述范围有所表达,只能是胡说八道。[3]

让我们回到怀疑论者的问题。维特根斯坦认为,在无法提出问题的地方,怀疑论者却产生疑问,因而他们的问题是无意义的。考虑到维特根斯坦的理论,称问题无意义意味着,怀疑论者提出的问题没有可能的答案,因为答案的真值须诉诸基本命题决定。不用那么专门的术语,即怀疑论者的疑问是伪疑问,纵使诉诸世上事物的偶然分布,原则上也无法解决。

为了弄清上述批评是否只针对怀疑论,让我们就怀疑论问题的特征进行反思。怀疑论者以便装出现时,经常挑战共同信念,其借口是,

① 【译按】此处"picture"的中文译法,采用叶秀山的译法。参见叶秀山:"试论维特根斯坦从《逻辑哲学论》到《哲学的研究》转变的哲学意义",载于《外国哲学》第五辑,《外国哲学》编委会编,北京:商务印书馆 1984 年 6 月版,页 290 — 291。

② 再次简言之,借助诸如合取、析取和否定等运算,所有其他命题由基本命题构造而成。

③ 这儿我忽略了重言式。在维特根斯坦专门术语的意义上,重言式是缺乏意义(devoid of sense)的命题,而非无意义的伪命题。

共同信念得不到充足证据支持。于是他向下列两者提出了挑战,即当前宇宙理论及关于儿童培养理论的可靠性。维特根斯坦对上述怀疑论并无抱怨之辞(或没有哲学上的兴趣)。但怀疑论一旦穿上哲学的衣装,就不再依赖诸如(仅仅)事实上的思考。经典的怀疑论者(在此我将以塞克斯都·恩培里克的皮浪式怀疑论为例),通常在较高层面进行抽象。对于普通人自然且不带做作的信念,怀疑论者不感兴趣。只要某人仍然满足于如下举动,即谨慎地报告事情如何打动自己,怀疑论者就不会放出任何驳斥的言辞。怀疑论者攻击的目标是哲学家,尤其是(以上为 P165)抛出下列信条的哲学家,即坚持其观点享有优于其他同行的特殊地位。

皮浪式怀疑论者有一个实践中的目标,并且为达到目标设定专门的程序。其目标为心灵的宁静。他们认为,如果自己能从哲学的焦虑中解脱出来,那么就算达到目标了。结果,为达到目标,就得保持如下心理状态,即把信念或关于哲学主题的非承诺(心平气和)悬置起来。(我们往下会见到,维特根斯坦有时候,流露出非常相似的情绪)。为达到信念的悬置,皮浪主义者采用不同的技巧。有时,他们通过成对地反对教条观点,来试图达到一种等价状态(如,柏拉图认为有先验的形式,亚里士多德却持否定态度)。但皮浪主义者,还是发展出相当概括的程序,用于反对关于任何话题的哲学立场。我将它们称为一般怀疑论的程序。

一般怀疑论的方法,可借助五种引向信念悬置的模式进行描绘,这些模式归功于后期怀疑论者阿格里帕(Agrippa)。五种模式分别是:分歧、相对主义、假想、循环论证和无穷倒退。[1] 我们说,独断论者主张其信念享有优先地位,但他们却越出事情是怎样的表述。怀疑论者指出,就上述表述存在着分歧,凭借这点而首先与独断论者的主张过招。他们进一步指出,独断论者必须提供相关理由,说明自身主张优于他人的因由,或自身主张不足以取信。(即使就某一话题而言,人们之间没有分歧,怀疑论者仍然援引相对主义模式声称,没有理由将

① 参见塞克斯都·恩培里克,伯里(R. G. Bury)译,《皮浪主义纲要》(*Outlines of Pyrrhonism*, Cambridge, 1933),页 95 以下。

普遍同意作为真理的保证，为什么人类就应该是万物的尺度?)一旦开始质疑，剩余三种模式——假想、循环论证和无穷倒退，用来避免质疑终止。倘若独断论者，就支持其想象中的客观主张而言，拒绝给出任何理由，那么他只是提出对我们的赞同无异议的假想。另一方面，如果独断论者给出某些理由，那么理由得接受挑战。于是，独断论者陷入了终结之网，因为不可避免的是，在下列三个答复中，他必须选择其中之一：

1)不给出任何理由；

2)重复某一先前的理由；

3)总是给出新理由。

假想模式阻断了第一个答复，而循环论证模式则阻断了第二个，而第三个，不消说，造成恶性的无穷倒退。

怀着鄙视来对待这种论证，似乎是我们哲学传统的一部分。尽管该论证，和大学生为试图造成麻烦而制造的怀疑论论证之间，差别并不明显。但该论证也令人烦恼，原因在于，无论话题会是什么，它都如出一辙。为了弄清该论证的起源，而给出决定性的表述，依然是哲学责无旁贷的任务。

对一般怀疑论论证的标准答复，是将其论证(以上为 P166)按自身反转过来，即所谓 *peritrope*。它是一段表明没有论证是充分的推理，既然反映自身不充分，就可能因此遭到拒斥。既然制造了上述论证，罕有怀疑论的批评家会为回答而等待，倒是古代怀疑论者心里明白，并称："我相信，答复中自有正确之处"。① 首先，老式怀疑论者承认，怀疑论的论证是自我削弱的，但由于他们从未声称能够凭借推理证明什么，因而他们看不到自我削弱带来的阻碍。更中肯地说，独断论者从上述结果中得不到任何安慰，这是因为，使用一个样式的，且由自己认可原则推出的观点，来查找有错的东西，这样一副重担落到他肩上。论断论者或许注意到重担的自我反驳性质，但这只会把他推向单调乏味。原因如下，按照复原的(restored)理由，同一推理原则将把

① 【译按】引号为译者加。

他引回到怀疑论的死胡同。就此话题，大卫・休谟(David Hume)作如下表述：①

> 这些人说，如果怀疑论的推理是有力的，那就证明，理性还有一点力量和威信；如果上述推理是脆弱的，那么它们永不足以使知性(understanding)做出的结论失效。这个论证是不正确的，因为怀疑论的推理……会随我们心情的前后变化，忽而强，忽而弱。②

既然标准反驳没有什么用处，怀疑论就成了哲学的羞耻。我认为，维特根斯坦的哲学引人入胜，其原因之一，在于它向怀疑论者的挑战给出系统的答复。不难发现，答复在《逻辑哲学论》的体系中逐步展开与推进。任何有意义的问题，准会有答案。至少原则上，答案的真值借助诉诸事物的偶然组合来决定。然而凭借特定的意图，怀疑论的挑战产生了非终结的(non-terminating)问题系统。但根据《逻辑哲学论》的原则，如此非终结的问题系统准是缺乏意义。一般怀疑论因此变得无意义，只是因为它原则上无懈可击。

我认为，这个对怀疑论的答复，是在 *peritrope* 的标准用法之上的一大进步。但答复表达了下列蕴含，即其他许多问题也是无涵义的。下面是些例子：

1)上帝存在吗?

2)万物存在吗?

3)某些事物比另外一些好吗?

4)宇宙有限还是无限?

5)有涵义的思想或语言可能吗?

① 【译按】以下引文翻译参考了[英]休谟著，关文运译，郑之骧校，《人性论》上册，北京：商务印书馆 1980 年 4 月版，页 212。

② 大卫・休谟，塞尔比—比格(Selby-Bigge)编，《人性论》(*Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon, 1888))，页 186。休谟认为，怀疑论的论证，虽然免于理性的拒斥，但还是毁于自身的精细微妙。

同样的推理，不仅让我们认为怀疑论者的问题无涵义，还使我们觉得类似上述问题都是无涵义的。[①] 在维特根斯坦看来，（甚至原则上）借助诉诸实体的偶然组合，上述问题中没有一个能被解决。

当然，维特根斯坦认识到自己立场的后果。特别是，他发现问题5（有涵义的思想或语言如何可能？）的无涵义，隐含着整个（以上为P167）《逻辑哲学论》体系的无涵义。而《逻辑哲学论》的体系恰好想要回答问题5。和老式怀疑论者的风格惊人相似，维特根斯坦以承认自己立场的自我消灭特点而收场。

我的命题，应当以如下方式起阐明作用：任何理解我的人，当他将我的命题当作梯级使用，而又超越了它们时，最终会认识到它们是无意义的。（可以说，在登上高处之后，他必须将梯子扔掉）（TLP6.54）。

结尾的评论暗指塞克斯都·恩培里克，实际上暗指塞克斯都本人对 *peritropic* 反驳的答复。有一点支持前述观点，即塞克斯都和维特根斯坦都认为，他们立场的自我破坏特点，并没有表明在他们之间有什么错误。维特根斯坦认为自己有把握，任何就涵义理论提出的正确质疑，均会导致自己的立场。立场的自我消灭特点，决非过失，而是揭示了话题本身。结果，一门关于涵义的理论，意味着努力表达无法表达的东西。只要涵义理论得到恰当的发展，到了最终阶段，上述说法将变得十分明显。

至此我假定，怀疑论者反思推理，而维特根斯坦反思涵义的特点，两者之间应该发生惊人的相似。老式怀疑论者认为（休谟重复了以下观点），就推理提出的理性质疑将是自我破坏的；而维特根斯坦认为，一门正确的涵义理论，最终都被看作无涵义的。怀疑论者和维特根斯坦共同推荐，我们必须越出外在陈述，并且超越它们，最后正确地看待世界。

但《逻辑哲学论》似乎包含着，摆脱虚无主义（nihilistic）后果的出路。看起来，不可言说的东西，有时却能以另外方式传达出来：

① 这不全对，假如我们遵循伊壁鸠鲁（Epicurus）的思路，即诸神只是有限原子的聚合体，那么问题1将会有涵义。然而，维特根斯坦拒斥上述提议，还有文中我的提议。参见TLP6.4以下。

确实有不可言说的东西。它们显示自己，并且是神秘之物（TLP6.522）。

神秘之物包含着一个事实，即世界确实存在（TLP6.44），并且“感觉世界如同一个有限的整体”（TLP6.45）。其他评论也提及神秘之物，举例来说：

世界和人生是一回事。（TLP5.621）

我是我的世界。（小宇宙。）（TLP5.63）

……在死这一点上，世界不是改变，而是终止。（TLP6.431）

显而易见，由于上述命题均把世界看作一个整体，从而当中没有一个命题，其真值会以世界的偶然事实为基础。因此，上述命题试图言说不可言说的东西，结果失败了。然而不知怎的，它们却能够显示自己，也许是歪打正着吧。在我看来，这给我们带来了《逻辑哲学论》的一丝神秘，并非因为下列学说，即神秘之物莫明奇妙地显示自己，且显示过程被假定是神秘的；而在于维特根斯坦的决定，即推进特定的神秘声明，而不是其他。维特根斯坦（以上为P168）明显偏好以一种神秘的视角来看待世界，因为该视角揭示世界的整体性，还有人与世界的交流（或同一）。在我看来，维特根斯坦异常肤浅。实际上，他似乎并未意识到自己一处评论的完全威力：

人生问题的解答，在于消除这个问题。

（在长期怀疑之后，有些人发现自己懂得了人生的意义，但是又无法说出，意义究竟是什么。不就是这个道理吗？）（TLP6.521）

自然，维特根斯坦是对的。神秘主义者经常抱怨，语言不足以抓住其体验的实质。由于该缺陷通常被看得如此根本，以至神秘主义者倾向于言说一样事物的同时，还要言说其对立面，从而陷入自相矛盾。

相比而言，维特根斯坦单方面的偏好，即某种优于他人（如否认）的神秘声明，暗示着他仍将某种（或某种程度的）字面涵义，赋予上述声明。但是，在维特根斯坦的理论里，上述声明当然没有任何字面涵义，即便是有缺陷的或不充分的字面涵义。

让我们回到怀疑论。维特根斯坦是对的：考虑到《逻辑哲学论》规定的涵义原则，由怀疑论者完全归纳得出的非终结问题，均毫无意义而言。但对于《逻辑哲学论》本身的命题，也可以下同样的断语。此外，维特根斯坦同意老式怀疑论的主要观点：哲学不可能是一个理论的、推论的和理性的学科。但即便不可言说者，也必定显示自己。要对怀疑论作恰当的理解，应该将怀疑论者的声明，和维特根斯坦关于神秘之物的评论放在一起作比。在我看来，这既和《逻辑哲学论》体系保持良好的融贯，又增进了对神秘主义的理解。

II. 《论确实性》

这部作品，被维特根斯坦的遗嘱执行人冠以《论确实性》，系根据维特根斯坦，在生命中最后一年半（1949—1951）所写笔记编辑而成。在这部作品里，维特根斯坦对摩尔（G. E. Moore）的下列企图作了仔细反省，即援引常识来反驳不同的哲学命题。摩尔有个相当著名的观点是，对于那些否认物体存在（或对此表示怀疑）的人来说，为了反驳他们的言论，只需展示右手与左手，从而向观众说明世界至少还包含两个物体。类似地，摩尔声称他知道（并且确实知道）“世界在他出生之前已存在许多年”。在他看来，这一点足以表明，那些主张时间是不真实的人是错误的。[①]

维特根斯坦认为，在反对所针对目标的意义上，摩尔的反驳是无效的。当然，维特根斯坦并没有站在（以上为 P169）唯心论者一方，也

① 第一个例子来自摩尔的“外在世界的证明”，第二个来自“为常识辩护”。【译按】“为常识辩护（A Defense of Common Sense）”和“外在世界的证明（Proof of an External World）”，均收录于摩尔，《哲学论文集》（*Philosophical Papers*, New York, 1962）。

没有否认由摩尔提出的常识命题。相反，他这样表达保留意见：[①]

> “我知道这里有一只手。”这个语句可以这样接着说下去：“因为我正在看的就是我的手。”因此一个有理智的人是不会怀疑我知道的。唯心论者也不会怀疑这一点，他大概会说，他不是讲那种被否定的实际疑问，而是讲在那种疑问背后还有另一种疑问。这是一种幻觉，必须用另外一种方法加以证明。（OC. 19）[②]

我认为，这是理解《论确实性》当中一个核心主题的关键文段。至少在维特根斯坦看来，摩尔作了如下的假定：哲学家经常提出（或坚持蕴含后述命题的立场）与平常事实相反的命题。摩尔拒斥下列背景的主张，即声称或意指任何错误的事物就是错误的。维特根斯坦回应道，唯心论者在常识层面上不会与摩尔发生分歧，倒是会在另一个层面提出他的否定或疑问。唯心论者怀疑物体是否存在，远远不能与下列情况相提并论，即博物学家怀疑拥有乳白色喙的啄木鸟（the Ivory Billed Woodpecker）是否仍存活于路易斯安那（Louisiana）的沼泽地中。摩尔的错误在于假设上述两种情况处于同一层面。维特根斯坦也希望拒斥唯心论立场，但与摩尔不同，他看出唯心论的疑问是二阶的（second order）——或说是夸张的。维特根斯坦的立场是，这些二阶的或夸张的疑问都是幻觉，对唯心论的恰当反驳或消解包含揭示前述的幻觉。

自第一次世界大战期间在东部前线完成《逻辑哲学论》，至临终前，在纽约绮色嘉（Ithaca, New York）的诺尔曼・马尔康姆（Norman

① 【译按】本文引用《论确实性》的条目，其中文翻译参考了张金言译本（[奥]路德维希・维特根斯坦著；G. E. M. 安斯康，G. H. 冯・赖特合编；张金言译，《论确实性》，广西师范大学出版社 2002 年 2 月版），有少量改动，下同。

② 本节中类似引用与《论确实性》中以数字标号的条目相对应。《论确实性》由安斯康（G. E. M. Anscombe）和冯・赖特（G. H. von Wright）合编，丹尼斯・保罗（Denis Paul）与安斯康翻译（Oxford: Blackwell, 1969）。

Malcolm)家中收集有关摩尔“反驳”的思想，这期间维特根斯坦的思想经历了一场意味深长的转变。那时，维特根斯坦业已放弃了从前的理论，即关于基本命题、原子事实、永恒主体和逻辑空间等的理论。也就是说，整个详细描绘理想逻辑框架的图景被抛弃了，要知道，理想的逻辑框架支撑着语言，并反映出现实中的先天结构。并非任何类似的东西都可以摆在自己的位置上。相反，维特根斯坦的后期哲学，是对那些语言固有特征的审视，那些特征由一开始，便不可避免地将我们引入哲学探讨的歧途。哲学的任务是揭示和中立上述倾向。

尽管《逻辑哲学论》正好成为维特根斯坦拒斥的哲学范例，然而其中某些论题，还是在他后期哲学中延续并有所发挥。最重要的载体是下列思想，即表达可以拥有不指代任何事物的涵义。在《逻辑哲学论》里，此洞见很大程度上被限制于逻辑和数学概念。“我的基本想法是，”维特根斯坦说，“‘逻辑常项’不是代表物；……”(TLP. 4. 0312)。维特根斯坦的后期哲学，主要是对下列观点进行详细阐述，即涵义并非仅仅由词—物的相互关系来确定。另一个重要观点，为维特根斯坦前、后期哲学所共有，(以上为 P170)即涵义是内在地联系着的。这或许与所谓的维特根斯坦原子主义相矛盾，但在写作《逻辑哲学论》时期，维特根斯坦就求真的条件而言，是个原子主义者；但他在涵义问题上却是整体论者。涵义并不来自孤立的区块(chunklets)，它总是植根于系统之中。在《逻辑哲学论》里，基本命题在逻辑空间里系统地联结起来，而系统则作为这一联结的雄伟结构。在后期哲学里，关于单一且无所不包系统的观点被抛弃了，这迎合了系统及语境(context)多样化的观点。维特根斯坦常常称语境为“语言游戏”，另外在为数不多的场合，他入木三分地称其为“生活形式”。一项表达只是在特定的语言游戏使用时，它才有涵义。只要了解表达在特定语言游戏中的用法，我们便理解了它的涵义。没有用法的表达是无涵义的。

让我们回到怀疑问题上来。有人说“我怀疑……”，我们不禁自问，他这样问是什么意思。首先我们会说，他告诉我们一些关于自己内心状况的内容。虽然这有几分对，但并非整个陈述或陈述的最重要部分。值得注意的是，问一个人为什么怀疑，这句话总是有意义的，可

这儿我们要的是理由，不是原因。于是期待这人指出一些或多或少的欠缺，即论述中可能涉及到的，可以满足而不只是消解疑问的东西。(我可以用药物来满足欲望，而不是疑问。)这并不是说，疑问总得清晰地、明确地表达出来——那是《逻辑哲学论》里的预设。我们可以只是认为，事物冷冰冰地摆在面前。于是，一旦意识到这点，即特定情境的零星特征毕竟是外加的，我们就感到满意了。即便上述最低要求至多是病态的，且最低限度(*in extremis*)根本没有疑问，一项疑问也不能被满足(一个处于怀疑状态的人会被误解么？会的)。

在《论确实性》中，维特根斯坦以下列方式表达了这些思想：

> 假定，比方有个人说“我不知道这里是否有一只手”，人们或许会对他讲“再仔细看看”。——这种使自己确信的可能性，是语言游戏的一部分，是语言游戏的一个主要特征。(OC. 3)

另一处：

> 唯心论者的问题大体有如下述：“我有什么权利不怀疑我的双手的存在？”……但是某个提出这类问题的人却忽视了这一事实，即对于存在的怀疑只能在一种语言游戏中进行。因此，我们必须先问：这种疑问会是什么样子？而不要直接去理解它。(OC. 24)

进一步明确，直到理解怀疑的背景，我们才算理解怀疑的特性——唯心论者和怀疑论者却断然拒绝承认这一点。

重要的是明白，维特根斯坦所做的，远比挑战唯心论者的虔诚还要困难，他不只说唯心论者并非真正感到有疑问(一派胡言常常伴随着十足的虔诚)。维特根斯坦的观点(以上为 P171)表达了以下概念：原则上容许没有答案的疑问，其表达在语言游戏中寸步难行，意即和语言游戏里的其他元素，不发生系统性联系；因此上述表达将缺乏涵

义。尽管相关的哲学立场发生根本性的改变，但本质上维特根斯坦的底线没有改变。正是在《逻辑哲学论》中，他凭借该底线，来批评那些在无法质疑之处提出疑问的怀疑论者（因为无法给出相应的回答）。

前文引用的段落，其结尾句包含着维特根斯坦的一个重要思想。作为哲人，我们倾向于想当然地认为问题是有涵义的，接着马上着手回答问题。的确，我们想说，我们懂得怀疑什么，还知道拥有手意味着什么；因而我们明白，怀疑是否拥有手表示什么意思。显而易见，我们可以提出类似疑问，并在多数场合下解决问题。这是摩尔的观点，相应地，他试图通过展示他的双手，来反驳唯心论者。维特根斯坦不同意摩尔的观点，认为唯心论者的疑问既然毫无意义，因而无法得到回答。[①] 不仅如此，他还认为摩尔对疑问的回应，就其本身而言，显得十分奇怪。

> 当人们听到摩尔说“我知道那是一棵树”时，他们就突然理解了那些认为该问题并没有得到解决的人。
>
> 这个问题一下子让人觉得不明确和含糊不清，仿佛摩尔用错误的观点来看问题似的。（OC. 481）

维特根斯坦做了如下暗示么：即大白天坐在公园里的摩尔，并不知道在他跟前有棵树？还是摩尔突然同意来自怀疑论者疑问的某个要点？不，维特根斯坦想表明，知识主张也是受语境限定的，并在语言游戏中扮演颇为独特的角色：“我们简直看不到‘我知道’的用法有多么细致微妙”（OC. 11）。如果我们想想，人们声称知道某件事情的典型语境，会发现他们回答的是实际或潜在的疑问。如一个人总被问及“你如何得知?”之类需要理由的问题，其理由的性质将成为争论中特定情况的一项功能。回答怀疑论者疑问的难点在于，我所给出的理由，简直就是试图捍卫的主张。而且提出类似问题，却成为怀疑论者

① 当然，在另一种非哲学的语境下，即便同一形式的语句也能表达一项真正的（genuine）疑问。我从麻木的状态中缓过来，望见缠着绷带、且低垂的手臂。此时，关于手是否存在的疑问便是名副其实的（genuine）。

其中的一项策略。但是，只要疑问没完全确定，就无法通过引用什么来进行解决。此时，提出知识主张并不合适且无用，因而对维特根斯坦说来，是没有涵义的。[①] 于是，我们得出以下立场，即只是在特定语言游戏的语境中，才可以提出有涵义的疑问，并对其发问及给出相应回答，等等。完全在特定语言游戏的语境之外，提出问题和寻找答案，这既让怀疑论者诡计得逞，又令试图直接反驳的人犯错误。

然而，下列问题油然而生：如果征询与回答问题的活动（提出疑问与解决疑问），只在语言游戏的语境中才是正当的，那么语言游戏本身由什么来证明呢？维特根斯坦回答，什么也不需要。这是维特根斯坦（以上为P172）后期哲学始终如一的观点：“困难在于认识到我们的相信是没有理由的”（OC. 166）。

当然，这并不意味着每一个特称信念都是没有理由的。举例说来，通过与拉姆齐（F. P. Ramsey）的谈话，维特根斯坦大体上了解皮尔士（C. S. Peirce）的哲学。这正是引用证据加以证明的事例。但若让我证明维特根斯坦存在，我不知道会说些什么。我仍记得，头一回听说维特根斯坦的时候，没有人特意向我证实，的确有维特根斯坦这么一个人。而且，若是我试图制造类似的证据，即使它能打动我，也不那么有说服力。虽然摩尔、罗素和其他人对维特根斯坦作了频繁的引用，我也能将上述引用列举出来；但有更好的理由让我相信，摩尔和罗素存在要比维特根斯坦存在来得更真实？（突然间，我被证明维特根斯坦存在的企图打动了，即便它如同摩尔试图给出物体存在的证明一般，都是肤浅的）

在此，我想引入“一致性”，将其作为相信维特根斯坦存在的依据。也就是说，我相信一致性，因为它很好地符合我相信的其他东西。我认为，诉诸一致性有某些恰当的成分，但就相信维特根斯坦存在而言，一致性并非相应的依据。当头一回听说维特根斯坦时，我无非想当然地认为有这么一个人。我还想当然地把许多其他事情接受下来，它们

① 虽然多数哲学家认为，在反对怀疑论者和二元论者方面，摩尔的知识主张是无效的；但人们可能难以接受以下观点，即知识主张实际上是无涵义的。此外必须牢记，在另一种语境中，即便同一形式的语句有涵义，对这一事实我们也不应加以利用。

形成了一个框架——或确切地说，一组框架——在其中我尝试解决有疑问的难题。

……我们所提的问题和我们的怀疑依赖下列事实，即某些命题不容怀疑，就像上述问题和怀疑赖以转动的枢轴一样。(OC. 341)

这就是说，某些事情事实上不受怀疑，这一点属于我们科学研究的逻辑。(OC. 342)

……如果我想转动门，就得把门轴固定下来。(OC. 343)

我的一生就在于我满足于认可许多事情。(OC. 344)

有三件事尤其值得注意：(1)我们有认可许多事情的要求，要求以概念形式出现，而这不只是我们弱点的征兆。若没有认可的信念作背景，对于思想，我们就失去了路标和试金石。(2)我们认可的事情，并非哲学家意义上的基本原理。相反，它们是老生常谈。我思想的基石，只来自显而易见的事实层层积淀罢了。自然，某人理所当然接受的东西，不必强求与他人一致。更多情况下，那取决于相关背景和所受训练。然而，还是有人直接认可许多事情。而只在最特别环境下，疑问和质疑(inquiry)才会出现。虽然非正常事件或许会出现，甚至出现与否都值得怀疑，我们还是假定我们理解所使用的语言。(3)或许最重要的是，我们有代表性地，从其他活动中间接地学习(以上为P173)：

孩子们学会的不是知道书存在，椅子存在，心脏其他等等，而是学会拿书，坐在椅子上，以及其他等等。

到了后来，自然会出现关于事物存在的问题："有独角兽这样的生物吗？"以及其他等等。但是这样的问题成为可能，只因为通常没有出现一个相应的问题。(OC. 476)

为试着确定独角兽是否存在，我或许得查阅某些书籍。然而，我不会预先提出书是否存在的问题。上述的所有看法，均基于维特根斯坦后期哲学的一条基本原则：我们共同参与语言游戏，参与本身无法证明；这是人本性中铁一般的事实。

在此我想把人看作一种动物，一种只有本能而不能进行推理的原始生物，看作一种原始状态的生物。任何逻辑，只要它足以充当原始的交流途径，都不需要我们为之辩解。语言并非来自某种推理过程。(OC. 475)

我想，至此我们可以看出，维特根斯坦后期批评怀疑论所取得的结果。怀疑论者被描绘成以下一种形象，即不断地对某物产生怀疑，即便对最普通的信念还时常要求证明。倘若怀疑论者将前述的行为当作自己的事业，倒是可以提出一些反对意见。怀疑论者所提问题，就问题的意义而言，通常取决于包含共同信念的背景。但怀疑论者的疑问，有个总体特征，即对于任一作为证据而提出的理由，怀疑论者都会提出同样类型的反对意见。随着上述疑问的展开，疑问的意义却不断缩窄，乃至于全部概括得出的疑问最终等于零。

我认为，这是一项有趣的论证——一种对庸俗怀疑论的超越反驳——但正如论证实际主张的那样，它如何与古典怀疑论相关联？首先，就皮浪主义者来看，他们(至少)没有兴趣挑战人们谨慎持有的共同信念，由此看来，前述论证根本没有诉诸古典怀疑论。尽管有时人们暗示，但下列指责还是有失公允，即指责怀疑论者明知不可能，但却武断地要求高标准；还因为达不到高标准的要求，于是声讨共同信念。根据汤普森·克拉克(Thompson Clark)的说法，他这样评论道，怀疑论者粉墨登场，但"对于知识必需的东西，头脑里缺乏独立的思考。"①汤普森遇到了这样的哲学家，即常常轻视共同信念，还声称他们学说

---

① 参见汤普森·克拉克(Thompson Clark)一篇虽艰深但重要的文章，题为"怀疑论的遗产"，《哲学杂志》(*Journal of Philosophy*，70(1973))，页762。

具有一种权威，能超越平常人的本能认可。怀疑论者只是在字面上，接受了上述哲学家的观点，并在哲学家本身的背景中迎合他们，从而表明，他们无法面对自身的自命不凡。古典怀疑论不是对共同信念的批评，这是因为前者意识到，在很大程度上，（它）自己不足以借助人的能力将共同信念悬置起来；何况这样做并不管用。古典怀疑论批评的是，哲学探讨活动及其带来的不安与焦虑。在后一方面，维特根斯坦抓住了不安、焦虑的精神，于是说（以上为 P174）：

> 真正的发现是这一发现——它使我能够做到，只要我愿意就可以打断哲学研究——这种发现给哲学带来安宁，从而，哲学不再忍受使自身陷入怀疑的问题折磨。（PI. 133）

对维特根斯坦来说，哲学变成一种治疗方法，正如早先提及的那样，传统意义上追求的哲学却成了亟待治愈的痼疾。我认为维特根斯坦的方法，在应对古代怀疑论者的技艺上，取得重大的进展。这是因为，老式怀疑论者的批评，趋向于老套、呆板和浮于表面。而维特根斯坦的技艺，则源于对哲学推理内在性质的深刻理解。用一个他喜爱的隐喻来说，为了解开一个哲学的结，人们必须重复所有原本的动作，不过得以相反的顺序。

结　论

在本文开头我说过，通常认为维特根斯坦在反驳怀疑论上有过重要表述。我认为确实如此，当然怀疑论一词意指不加区分地挑战所有信念，包括共同信念。而倘若怀疑论按其历史意义，特别是按皮浪主义的话，那么我们最好说，维特根斯坦重新发现了怀疑论，并赋予其洞察力，从而给予怀疑论最有力的陈述形式。（以上为 P175）

第二编　现代哲学背景中的维特根斯坦

拉泽洛维茨(Morris Lazerouitz)

弗洛伊德与维特根斯坦

唐晓林 译

在某些情况下,被压抑的对观察的乐趣转化成了对与实际无关的知识毫无效果的渴望。

卡尔·亚伯拉罕

I

精神分析学的创立者西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)造成了科学史上也许是最非凡的突破:他科学地发现了无意识,并且设计了一套方法,将无意识的内容(即掩藏其中的思想和愿望)在意识的层面加以解释。一些现象显示了头脑中一个活跃的与意识不同的区域的存在,比如催眠后的联想,每天我们阅读时所犯的显示掩藏的动机的错误。这些现象在弗洛伊德之前早就为人所知了,但这没有从科学的角度引起他们足够的关注从而进行一些严肃的调查研究。引用一句康德的话来说,在弗洛伊德之前,对于这些现象,这个世界还躺在神学的教条里睡大觉。一些思想家,诸如著名的柏拉图、尼采和叔本华,对无意识只有非常少的一点了解,但是他们的这点儿启示只能当作文学对话片段,并且,世人也把这些文字当作只有那点价值。相反,弗洛伊德的发现引起了最大范围的敌视和反对的风潮。对这些发现的反

对代表了那些心底的秘密被曝光的人们的愤怒反应。即使在今天，当精神分析的医疗价值被广泛认识，人们广泛意识到其发现已经成为科学的一部分的时候，弗洛伊德的理论仍然受到怀疑。① 它注定要承受如宾夕法尼亚州荷兰社区制定的对违反禁忌的人的惩罚之类的痛苦。总之，除了一些例外，精神分析学被敌意的沉默和误传所包围着。

毫无疑问，精神分析学被许多人看作某种威胁，② 某种他们为保护自己而必须反对的东西。所以说，尽量把精神分析学中被情感扰乱的内容公之于众非常重要。哲学家特别反对的一种观点认为，头脑的一部分是无意识的，并且这部分的内容是我们无法解读的。我们用代词"我"来指代头脑中有意识的部分，用以识别我们自己；头脑中活跃部分产生的能超越它自己的审查和控制的观点呈现出关于我们自己的一幅不受欢迎的图画。精神分析学将我们自己在自己的心灵家园中呈显为陌生人，并成为异端的冲动和思想的主题。难怪它会引起一个悖论：如果一只鞋合脚，那么它就夹脚，让你没法穿。而且，一些特殊的精神分析学观点，比如那些关于婴幼儿性征和俄底浦斯情结的观点，是让文明的人类普遍反对精神分析学。近年来，人们认为精神分析学在过去算是有用的，但如今却要因为性被认可而被抛弃了。要看出这个推理的谬误并不困难，因为，仅从一点来看，乱伦和弑父很难说就已被社会所认可或支持了。如果我们想形成一个与精神分析理论不同的判断，那么重要的一点在于，至少在智力水平上，接受精神分析学的"骇人听闻"的观点。

我们需要特别小心地看待对无意识的反对意见，因为，就像它所显现的，这反对意见可以是两种完全不同的看法之一，尽管它们看上去很相似。一个是口头上对无意识的空洞的反对，而另一个实际上是对无意识的存在的否定；一个是从哲学上压制"无意识心理过程"这个

① 哲学家对精神分析的态度，特别见悉尼·胡克(Sidney Hook)(等)《精神分析，科学方法和哲学》(*Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy*)。

② 一些文学家已经表达了他们确信对(比如说)诗的分析会使它贬值，从而也就从中去除了美的愉悦。

术语，而另一个是否定这个术语所实际指称的现象的存在。弗洛伊德所说的哲学家认为"'意识'和'精神'对他们来说是一致的"。① 然而，他并没有明确地区分哲学家对意识和精神的鉴别与那些普通的对精神分析怀有反感并否认头脑中有一个无意识部分的人的看法。哲学家的鉴别建立在对术语的否认的基础上，然而普通人的鉴别则是建立在对此术语所指现象的否认基础上。由于没有足够清晰地认识到这一点，弗洛伊德在一定程度上被哲学家们套进了语义的障眼法里。当笛卡尔(Descartes)或洛克(Locke)一类的哲学家宣称意识是心理过程的一个不变的附属物，或者并没有此类的无意识心理事件时，与其表面相反，哲学家其实什么也没说，就像是在说没有促狭鬼一样。因为哲学家在辨别"意识的"和"精神的"时候，甚至不能从理论上区分一对同伴。依他的说法，意识在逻辑上是心理过程的一个不可分割的附属物，即在他看来，术语"心理的"和术语"意识的"适用于相同的内容。他所谓的"意识的"哲学意义跟日常意义并不相同，但是(插一句)，作为对这个术语错误的实际应用的结果，这个差别不是他和任何其他人所知道的那个。

弗洛伊德以下的话中显示了他已经认识到其口头意思(即术语"心理的"和"意识的"可以互换)和实际意义(即心理现象总是有意识的)的区别："争执心理生活是否被认为与意识互相扩大了含义，或者心理生活的意义是否被描述得过头了，这看起来似乎是空洞的口角。然而，我向你们保证，接受无意识的心理过程这个概念代表了朝向世界和科学的新方向迈出了决定性的一步。"② 但是"口头上空洞的争执"，也就是关于文字而不是事实的争执，在无意识动机上可不是空洞的，这正需要人去揭示。很明显，"心理生活"(及诸如此类的术语)不被扩展到超出"意识的"这个词的应用范围这个规定，或者它的应用被限制在"意识的"范围以内的心理现象中这种规定，如果被采纳，就会阻碍精神分析理论的表达，其效果就可能是使精神分析学家哑口

① 《自传研究》(*An Autobiographical Study*)，第55页。

② 《精神分析引论》(*A General Introduction to Psychoanalysis*)，第23页。

无言。

哲学上对无意识的心理事件、期望或者思想的存在可能性的否定很容易被看作是从一些证据上去除的，这些证据倾向于使哲学家放弃其主张或者承认这使他所反对的立场有一定的可能性。弗洛伊德说“对病理性压抑和其他现象的研究迫使精神分析严肃对待无意识的概念”，① 但是这些研究的发现不太可能驳斥哲学家对心理现象的特性的立场。这是因为哲学家的主张不允许理论上的曲解。我们可以说，他的观点能免疫别人用证据进行的辩驳；其原因在于他的观点不许他从语言学上谈及辩驳的证据可能是什么样子。在评及那些不承认无意识思维的可能性从而无法承认有意识思维的存在可能的哲学家的时候，维特根斯坦认识到了这一点：“当他们说‘只可能存在有意识思维而没有无意识思维’的时候，他们错误的陈述了这个问题。因为，如果他们不希望谈论‘无意识思维’，那么他们也不应该使用‘有意识思维’这个表达。”② 维特根斯坦的评论暗示了对无意识思维这个概念的排斥就相当于对“无意识思维”这个表达的排斥。也就是说，从哲学上说“无意识思维”这个词对辨别思维或者把一些思维与其他思维区分开并没有什么作用。通过陈述排斥“无意识思维”这个表达的哲学家不应该使用“有意识思维”这个术语这个观点，维特根斯坦非常明白地暗示了哲学家不能再使用“有意识的”这个词来分辨任何思维形式。那么，认为所有的思维都是有意识思维的观点（看上去表达了一个关于思维的可靠而实际的主张）就缩减成了所有的思维都是思维的观点（很明显任何证据对它都是没有影响的）。

很清楚，“所有思维都是思维”这个累赘的陈述是没有实际内容的：它在表达思维的信息时就和用“如果有马存在，那么就有马存在”来表达马的存在这个信息一样没有用处。用维特根斯坦的话来说，即它对思维“什么也没说”；还有某种（维特根斯坦可能已经抛弃了）诱惑让我们继续坚持认为那样的陈述言之无物。③ 然而，却没有多少诱惑

① 《精神分析引论》(*A General Introduction to Psychoanalysis*)，第23页。

② 《蓝皮书》(*The Blue Book*)，第5页。

③ 见《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)，4.461。

让我们认为“所有思维都是有意识的思维”这个哲学表达（它一旦被人看见也就不做任何实际的表达了？）什么也没说；然而，有某种诱惑让我们把它解释成对实际应用的口头表达。因而，根据传统观念，它对于思维是言之无物，但是对于“有意识的”这个词的正确应用，它却的确言之有物：即它的使用规则指定了它对所有思维的应用。总之，“无意识思维”这个表达对描述一种思维并没有用处，并且“有意识思维”的说明性作用和“思维”这个词是一样的。

被解释为陈述一个语用问题，这个哲学表达的明白的暗示就是，若与单词“思维”相联系（也与“期望”、“冲动”、“动机”等词相联系），“有意识的”这个词在语义上是毫无用处的。如果“无意识的”实际上对辨别思维没有用处，那么与它相对应的那个词也同样没有作用，从而在语言里就闲置了。当然，实际上，在描述说明的作用上来看这个词并没有被闲置，它对辨别思维的种类确实起着作用，因此，“无意识的”这个词也有相应的作用。排斥无意识的那些哲学家对这一点非常明白。对语言的这个领悟并不比其他任何领悟次等。要理解这个哲学表达只有唯一的途径，它使我们不必再考虑哲学家们都懂得其用法却执意误解它。这就是不把它解释为对“有意识的”（及“无意识的”）的实际用法下结论，而是解释为体现一种改变的用法，这种用法比他们所熟悉的用法更受哲学家的欢迎。哲学家似乎用“无意识的”和“有意识的”这两个词来玩了个游戏：他压抑无意识，禁止它被用于任何跟心理有关的方面；他又保留有意识，把它用于各种与心理有关的方面。这样做就使“有意识的”这个词没有了描述说明的作用。然而，这样做却没有使这个词在他的哲学词汇里被闲置。他给人造成了正在揭示所有心理活动的总特征的印象，但是实质上他却只是在玩一个文字游戏。他主要的收获是能够迷惑自己，让自己相信他已经颠覆了一个混乱的关于心理特征的观点，以得到安慰。利用从语言中驱除“无意识的”这个词的策略，他从存在里去掉了一个不受欢迎的现实。我们可以猜测这个幻想是由仍然存在于他头脑中的超自然的想象所支撑的，这个想象将一个事物与它的名称相关联。他幻想出一个语言以外的单词，并由此幻想自己去破坏这个词所代表的内容。

从哲学上排斥无意识的人不需要为赞成或反对这个精神分析学的观点而考虑经验性的证据。他通过一个评价证据在其中毫无作用的程序，使自己满意于自己立场的正确性。但是任何反对弗洛伊德的理论的人（不是通过从语言里去除一个词语，而是通过直面这个理论本身），都应该使自己熟悉他文章里引用的证据。他虽然不能到精神分析学的咨询室里去，但却能阅读病例研究。希望对精神分析的普遍和具体的发现进行严肃考察的人没有陷入哥白尼（Copernicus）时代（即在伽利略[Galileo]发明第一个早期望远镜之前）的宗教怀疑者的困境；他需要做的不过是查阅文献。这里给出的只有一件前精神分析的证据，这是弗洛伊德《自传研究》（*Autobiographical Study*）中谈到的。对病理性压抑的研究引导他认真对待强大的躲避意识的心理过程能在心里起作用这个观点。文章接下来的这一节是关于"谈话疗法"病例的一个著名的病人，值得仔细阅读。

> 这个病人曾经是个非常有禀赋并且受过良好教育的年轻女孩儿，在护理她非常热爱的父亲的时候生病了。当布鲁尔（Breuer）处理她的病例时，病症显示为多变的瘫痪症，并伴有肌肉收缩、压抑和神志不清。一个观察机会向她的医生布鲁尔显示，如果她能用语言表达催眠状态下的情绪激动的幻想，她的这些意识含混不清的状态就能得到减轻。由于这个发现，布鲁尔找到了一个新的治疗方法。他让她进入深度催眠状态，让她告诉他各个时间段她的头脑里受压抑的东西是什么。用这种方法克服了受压抑的混乱状态的袭击之后，他用同样的方法来去除她的压抑和生理上的混乱。在清醒状态下，这个女孩儿又和其他病人一样不再能讲出症状怎样产生了，并且也发现不了这些症状和她的生活经历有什么联系。在催眠状态下，她立刻就讲出了那个联系。原来，她所有的症状都来自于护理她父亲期间所经历的感人事件；也就是说，她的症状都有一定的意义，都是那些感人场面在她心里留下的回忆。原来，当她在她父亲病榻前的时候，大多数情况下都得压抑一些想法和冲动，后来，这个症状就作为替代出现了。但是按规则看来，这个症状并非只是那样的"创伤"景象的沉淀，而是很多类似情况总和的一个结果。当病人在催眠状态以幻觉的方式回忆一个情境，最后得出结论时，通过自由表达感情，表达她原来压抑的心理活动，这个症状就都消除并且不再复发了。[①]

古希腊哲学很早就发现，自然通过看不见的主体起作用，并且精神分析学的基本主题就是心理通过看不见的观念合体起作用。和应用于心理病人一样，这个主题被用来应用于平常的健康人。由于有了弗洛伊德设计的研究心理作用的方法的帮助，精神分析不只有可能理解病理现象，而且有可能理解社团、艺术反应、道德体系、宗教——并且也有助于弄清楚技术哲学的难题。让我们来概要地考虑一下精神分析的发现对一组令人困惑的社会—宗教团体的一个应用，这两个团体在原始社会、图腾崇拜及异族婚姻中很常见。另外，这两个团体中更迂回更不自由的形式似乎存在于天主教堂里。这是女修道院和僧院提出的；修女们是基督的新娘而修士们完全不允许近女色。临床经验使弗洛伊德发现了所谓的俄狄浦斯情结，它来自于索福克勒斯（Sophocles）的悲剧《俄狄浦斯王》（*Oedipus Rex*）中戏剧性的表达。在这个神话故事里（索福克勒斯以此使他的戏剧很受欢迎），德尔斐（Delphi）的神谕告诉俄狄浦斯他将杀死他的父亲并娶她的母亲。这后来成了事实。有一次他遇见他的父亲雷厄斯（Leius）并杀了他，后来，因为不知道约卡斯塔（Jocasta）是他的母亲而娶了她，代替了他的父亲作了母亲的丈夫和国王。这个神话故事显露了一对被压抑的让人厌恶并摒弃的本能的愿望：弑父和乱伦。

有关俄狄浦斯的这一组观点对图腾崇拜和异族结婚的应用把各个原理的意义的理解和它们之间功能性的关系都弄明白了。科学解释的一个重要的标准概要地说就是，关于一组显然只会偶然

① 《自传研究》（*An Autographical Study*），第34—35页。

同时发生的现象的理论，如果在这些现象之间找出功能性的联系，那么它就可能是对这些现象的一种解释。弗洛伊德的临床经验让他知道了得出那样的解释的方法。他的经验使人明白，对乱伦的恐惧和一家的男主人相关，其背后有一个强大的力量驱使人犯这个错，人必须细心地防备以避免其发生。除去父亲的愿望正和对母亲的遭禁忌的渴望相对应：两者是俄狄浦斯情结中相互作用的成分。弗洛伊德认为，常常伴随乱伦禁忌的图腾崇拜与之有内在的密切联系：图腾崇拜象征着可怕而亲爱的父亲，他必须受保护以免因为母亲而被对手伤害。

弗洛伊德受他对梦的特征的发现的引导，至少是部分的引导，得出的观点是精神分析不只是研究和治疗心理疾病的工具，而且是研究普通心理现象和人类的发明创造（比如图腾信仰、农业和艺术）的工具。他写到：

> 以前精神分析只是关注解决病理现象，为了解释这些现象，它常常得假设人的理解力与所考虑的实际材料的重要性不相符。但是当精神分析用于解释梦境之后，它就不再只是处理病征了，它还能处理可能发生在任何健康人头脑中的普通心理活动现象。如果梦是像病征一样建构，如果对它们的解释需要同样的假设——对冲动的压抑、替代形式、折衷形式、把有意识和无意识区分为各种心理体系——那么精神分析就不再是精神病理学领域的附属成分了，而是头脑中一个更深层次的新学科的基础，这个新学科在理解普通人的时候也同样不可缺少。它的先决条件和发现都能被用于心理事件的其他领域；导向它的道路就脱离常规，伸向普遍兴趣的领域了。①

人的无意识（被抛弃的愿望和思想被扔进来的地方）围绕着有意

① 《自传研究》(*An Autographical Study*)，第 86 页。

识，并显然在各个方面影响着有意识，使它变得多姿多彩。受压抑的愿望并不是无效的；它仍然存在并为获得满足而不断压抑，压抑的程度根据环境而时重时轻。它只有在被伪装得就像在梦里一样认不出来后，才被允许进入意识部分，得到间接的替代性的满足。愿望的这种伪装性的返回就可能是病理性的；它可能以隐秘的症状或妄想的方式返回愿望。或者它也可以与其他的愿望一样正常。弗洛伊德用下面的文字描述了诗人和艺术家的心路历程，他们的作品不仅被认为是健康、正常的而且对文明作了有价值的贡献：

> 想象的王国很明显是从快乐原则向现实原则的痛苦转折的“避难所”，这个转折是为了替代现实生活里必须放弃的对本能的满足。艺术家，像神经病患一样，从令人不满的现实撤退到了想象的世界；但是，与神经病患不同，艺术家知道该怎样返回现实并再次在现实里获得坚实的一席之地。艺术家的创造即艺术品，是他们对无意识愿望的想象的满足，就像梦满足无意识愿望一样；也像梦一样，因为它们也被迫避免与压抑力量的任何公开冲突，它们的本性是折衷的。但是它们与梦的自私而自恋的产物不同，因为人们以为它们能挑起他人的兴趣，且能唤起并满足他们心里同样的无意识愿望。①

这些文字也描述了我们特别感兴趣的哲学家的内心生活。像诗人一样，他以能与他人分享的“创造性的梦想”赢得了成功和学术界的尊重。事实上哲学是理解的一个难题，因为不管它能不能坚持一个固定的命题（尽管微小、琐屑），它都几乎不让任何人不安。哲学家和他们教化的仰慕者继续一致坚持哲学是现实的科学这个错觉。人们不愿认为，哲学家之所以想研究他们的“科学”是为了发现为什么在其长长的历史里仍然没有结果。必须指出，虽然精神分析学家在科学方法

① 《自传研究》(*An Autographical Study*)，第 118—19 页。

论上显示了最大的兴趣，但长久以来一直没有对科学方法有什么益处。但是这并不意味着精神分析学家不能对哲学有任何贡献。事实恰恰相反。维特根斯坦已经向我们展示了一个方法来获得对哲学理论的语言结构的明白的理解，这把为什么他们能长期一直辩论的原因讲明白了。他让我们能够深入观察这个欺骗性的语义错觉的结构，而精神分析学能告诉我们这个错觉为什么对我们那么有魔力并且很难放弃的原因。就像很多人觉得需要对弗洛伊德对大脑工作的发现视而不见一样，哲学家也觉得需要把维特根斯坦关于哲学的更深邃的思想推出意识之外。任何接受这些思想的人都要冒险看到诸多哲学大厦建立其上的地基在眼前塌陷，并且大厦里整个已存在两千多年的哲学大都会也随之倒塌。这个险冒得太大了。没有什么伦敦罗意德海上保险协会(Lloyd's of London)为他们保险让这不发生。

II

维特根斯坦的思想在他的《1914—1916 年笔记》(主要是形而上学的)之后主要分成了三个时期。第一个时期里，他专注于他的《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)，他在其中主要关注传统的哲学问题。他用在某种程度上非传统的逻辑实证论的视角来看待这些问题。[①] 他主要的目的明显是怀疑形而上学的清晰明了，并且，追随罗素，在逻辑上尊重哲学的剩余物。需要引起注意的是大量的形而上学隐藏在他对形而上学的反对背后。

第二个时期，即在他 1929 年回到剑桥以后很短的几年时间，这个时期标志着不仅不用《逻辑哲学论》的方法而且也不用其他传统方式

① 逻辑实证主义(Logical positivism)是一个传统的哲学理论，它回溯休谟(Hume)："当我们在图书馆里逡巡徘徊，被这些原则所说服时，我们会造成多大的混乱啊？如果我们在手中握着任何书卷；比如说神学书或者一些玄学书；我们来问问，这包含任何关于数量或数字的抽象证明吗？不。这包含任何关于事实和存在的实验性的证明吗？不。那么就把它交给激情吧：因为它只能包含诡辩和幻想。"《人类理解研究》(*An Enquiry Concerning Human Understanding*)，第 12 节第 3 部分，第 165 页。

来看待哲学。正是在这个时期，他口述了现在以《蓝皮书与棕皮书》(*The Blue and Brown Books*)为名出版的材料。G. E. 摩尔，爱丽丝·阿姆布罗斯(Alice Ambrose)和约翰·维斯德姆(John Wisdom)听了他的演讲，并或多或少受到了他的学术影响。1936 年后的年份代表了他部分地回归到《蓝皮书》之前的时期，即《逻辑哲学论》时期。他写于这些年的《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)有一部分是专门用来相当于对《逻辑哲学论》的原则进行传统批评。

关于这三个时期相互联系的各种观点都很流行。维特根斯坦在剑桥大学位置的接替者，并且是其理论的实行者，冯·赖特(G. H. von Wright)教授，说第二个时期是维特根斯坦思想中一个令人迷惑的不连续阶段，并且是实际上不属于其中。用他自己的话说，"我自己发现要把《蓝皮书》放进维特根斯坦思想的发展之中是困难的。"[①] 他的话暗示着这个时期不代表真正的维特根斯坦。有人总结说这就像电梯不必停留的十三层楼一样。维特根斯坦后来的其他追随者认为，他在这个阶段的哲学是他的"错误的哲学"；这就是他的哲学思想发展的电梯不应该停留的那个楼层。这个观点似乎是说作为一个人，维特根斯坦也会犯错；这是他学术长途中一个异常的阶段，应该把它孤立起来让它安静地消失。不把这些信徒们想象成学术的收尸人的确很难，他们跑来赞颂维特根斯坦的目的就是为了埋葬他的邪说。关于这几个时期之间的联系还有第三种观点。一些著名的哲学家坚持认为维特根斯坦的理论的发展并没有不连贯，他持续的工作就是传统的认识论和形而上学。他们否认第二个时期的存在。这些哲学家是真正贪图安乐的人，他们用自己招致的梦游症从头脑中抹去维特根斯坦那令人不安的对哲学的隐秘内容的洞察。

我认为维特根斯坦的中间时期象征了从基础上对一个学科的突破，这个学科已经在很长时间里逃避了人们的理解。哲学在很多年前就已经成为带着蛊惑人的声音的斯芬克斯了。学术的、合理的哲学没

① 诺曼·马尔科姆(Norman Malcolm)的《回忆维特根斯坦》(*Ludwig Wittgenstein, A Memoir*)，第 14 页。

有一个无须争论的唯一结果这个明显的事实像幼儿期的性欲一样不被人注意，这个事实也是一个传统哲学无法给出答案的难题。[①] 维特根斯坦中期的著作展示了一种方式来理解事件的这个奇怪状态。他对哲学陈述的特征的解释可能不完全正确，但是没有他的解释我们对此就完全一无所知。

这也许很无情，但是尽管如此，说实话，太多哲学家依据一个假设来行动，即令人情感上厌恶的事物要么错误要么不存在。需要指出，维特根斯坦的解释一定不受哲学家欢迎，因为事实上哲学家们宁愿忽视它也不愿面对它。马上要援引的出自维特根斯坦的著作的陈述会解释清楚为什么哲学家宁愿忽视其思想的一个方面。它们说明了一个只有在黑暗中实施才有趣的活动。提高我们对专门的哲学的理解可能消解哲学的这个冒险只会被那些对理解有很高评价的思想家所接受。那些选择坚持认为有重要的幻觉的思想家几乎没有失去哲学的危险。

在大量引用维特根斯坦的话并由此得出结论之前，注意到他对精神分析学的态度的改变是很重要的。因为他对理论哲学的洞察就像精神分析学家对神经感动、梦、幻想、超现实的绘画以及神话故事产生的力量的领悟一样。他口述《蓝皮书和棕皮书》的这个时期的主要动机是从语言上揭露哲学表达的真相，这种表达就像关于事物的内在特性的陈述，关于空间和超越空间限制的事物的陈述，关于时间、因果律的陈述等等。根据苏格拉底的隐喻，维特根斯坦的一些后期的洞见暗示，哲学表达是语义学的一朵不结果实的花，它们被描写为有意识的观念化的内容。

维特根斯坦第一次听说精神分析学、阅读弗洛伊德的书时，心里充满了景仰与尊敬。他评论弗洛伊德说："这是个言之有物的人。"[②]

---

① 哲学已经被概括为以下几行字：
哲学家？他们总是定义文字，
把明白的事情弄得跟谜一样复杂……

② 拉什·雷，《关于弗洛伊德的谈话》(*Conversations on Freud*)，引自塞利尔·巴勒特(Cyril Barrett)编的《路德维希·维特根斯坦，关于美学、心理学和宗教信仰的演讲和谈话》(*Ludwig Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*)，第 41 页。

后来他又反对精神分析学，把它驳斥为有害的神话学。然而，一件值得注意的事情发生了，它可以被描述为被驳斥的精神分析学的隐秘的、转移性的回归。[①] 他的哲学谈话弥漫着一种精神分析学的氛围。对他来说，就像是哲学从人们需要解除的负担变成了语言学的病症，而这个变化只有通过曝光创造幻觉（被无意识的用语言玩弄）的把戏才能达到。读后来的维特根斯坦给人的印象是，他（自己还没意识到这一点）已经变成了哲学精神分析学家，其背景公式可能为：我不需要分析，哲学家们才需要；我就是精神分析学家，哲学就是哲学家们需要通过分析其使用语言的所作所为而治疗的疾病。[②] 如果分析的需要没偏离他自己而指向哲学，那么认为维特根斯坦永远不会将其非凡的洞察用于哲学这可能还在合理推测的范围以内。很多哲学家在把他描述为治疗学的实证主义者时，似乎已经预言了他对哲学的作用。并且事实上，他明确表示，他"对哲学问题的处理就像对疾病的治疗一样"。[③] 他的观点之一就是，"哲学问题的毛病只能通过已改变的思维和生活方式而得到治愈"。[④] 很清楚正是从这些评论和他的后期著作中的其他一些话语来看，他把哲学看作需要治疗的精神失常。

看上去维特根斯坦对他自己对哲学的洞见的反应就是哲学家们通常对我描写的哲学特征的反应，而我的描写只是对维特根斯坦思想的发展。在希德尼·胡克(Sidney Hook)教授几年前在纽约组织的一次座谈会上，著名的哈佛大学教授拉菲尔·德莫(Raphael Demos)抗议说我暗示了哲学是病态的（这是他的原话）。德勒能(D. A. Drennen)在一本包含他自己的评语的书里[⑤] 说到，根据我的观点来看，疯

---

① 应该记下来，我没有用"压抑的"(repressed)这个词。维特根斯坦否认他需要精神分析；他完全不可能压抑它。

② 见查尔斯·翰利(Charles Hanly)的文章《维特根斯坦和精神分析》(*Wittgenstein and Psychoanalysis*)，特别见第 94 页，引自爱丽丝·阿姆布罗斯和莫里斯·拉塞洛维茨所编的《路德维希·维特根斯坦：哲学和语言》(*Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*)。

③ 《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)，第 91 页。

④ 《数学基础评论》(*Remarks on the Foundations of Mathematics*)，第 57 页。

⑤ 《形而上学的现代导论》(*A Modern Introduction to Metaphysics*)；《古典与现代文选》(*Readings from Classical and Contemporary Sources*)。

子和哲学家的区别就在于哲学家没被收容。当注意到它把形而上学表达为“龙舌兰精华”[①]时，拉菲尔(D. D. Rapheal)对这种观点的反应更平静更清醒些。通过如此描写形而上学，他似乎有点接近精神分析学家所做的在治疗或医学分析与所谓的“应用”分析之间的区别了。前者的目的是治疗有神经疾病的人，或者减轻疾病的严重程度。后者的目的是通过曝光一个现象向我们隐藏的意义来增加我们关于它的知识，比如关于某件艺术品或者某个部落的诸如图腾崇拜之类的活动这些现象的知识。精神分析的这两个目的当然并不互相排斥，但是它们也并非一致，混淆二者会让人认为一个普通的诸如做梦或者写小说之类的行为就是心理疾病的表现。根据报道，正是这个混淆使维特根斯坦在类比去除症状之后谈及“消解”哲学问题。然而，当谈到削减一个哲学问题的困难的方面时，或者换个说法即去除其令人困惑的方面的时候，他认识到了这个差别。这里不是暗示说哲学难题是一种精神失常现象，而是有待理解的。这里就出现了一个等式：正确理解一个哲学问题＝解决这个问题。没有人被治愈，但是我们的理解得到了扩展。要掌握的关于一个哲学难题的特征(这个特征使它完全不像一个数学或者科学难题)的重点并不是理解它是解决它的前提，而是它本身就是它的解决办法。

接下来关于哲学的评论让我们对哲学有了新的理解。它们代表了对一个学科的非凡的学术突破，[②]这个学科在极长的时间里只经历过肤浅的变化。

> 一个哲学难题有这个形式：“我不知道我的出路”。(《哲学研究》，页 49)

① D. D. 拉菲尔(D. D. Raphael)，《批评性的研究。莫里斯·拉塞洛维茨对形而上学的结构的评论》(*A Critical Study. The Structure of Metaphysics by Morris Lazerowitz*)，引自《哲学季刊》(*The Philosophical Quarterly*7，1957)，第 80 页。

② 进入脑子里的类比是弗洛伊德在梦的隐藏意义上的突破。很有趣的是，当弗洛伊德告诉他的同事布鲁尔(Breuer)他已经发现了怎样解析梦时，他得到的回应和维特根斯坦的论形而上学现在从哲学家们那里得到的回应一样少。

> 哲学家对语言的使用就像一台闲置的而不是运作时候的引擎。(同上，页 51)
>
> 说“只有我的疼痛是真实的”的人并不是故意说他用通常的标准——以通常方式定义我们的词汇的标准——发现其他说他们疼痛的人是在骗人。他反叛的是这个表达的使用和这些标准相联系。也就是，他反对按照其通常使用的那个特定方式来使用这个词。另一方面，他并没有意识到他在反对的是一个传统。(《蓝皮书》，页 57)
>
> 一个形而上学者用我们的语法作论断，当这个论断所用的词也能被用来陈述一个经验事实的时候，要发现他在表达不满就特别困难。(同上，页 56—57)
>
> 我们想要避免的谬误就是：当我们拒绝某个象征形式的时候，我们倾向于认为它是错误的，好像我们不认同一个主张一样……这个混淆弥漫了整个哲学。正是同样这个混淆在看待一个哲学难题，好像那样的问题关注的是世界的一个事实而不是一个表达问题。(《棕皮书》[①])

既然这些评论本身已经表达得这么明白，我们就没什么必要再来评论它们了。它们暗示，哲学家是在一个幻觉下以这样或那样的方式改变语言，这个幻觉即他在表达存在(或不存在)什么以及存在的特征的命题。进一步的暗示是，改变后的语言片段在语言学上是闲置的，也就是说，它对交流信息并没有实际用处，但却造成了表达对世界的思索的错觉。

III

古典哲学的一个例子可以说明维特根斯坦的主张。赫拉克利特

① 爱丽丝·阿姆布罗斯和玛格利特·马斯特曼(Margarete Masterman)在口授《蓝皮书》的间隙作的笔记。

(Heraclitus)断言,万事万物都在不断流动和变化,没有什么是保持不变的。你不能两次踏进同一条河流也不能两次坐在同一个长凳上,因为没有同一条河流或者同一个长凳——或者甚至同一个你之类的事物。曾经有件逸事,赫拉克利特的一个债务人拒绝偿还债务,他的根据就是现在的赫拉克利特不是借钱给他的那个赫拉克利特,并且他自己也不是原来的那个借债的人。从语言学来看,这个"观点"相当于限制事物利用"保持原样"这个短语,却在语言里保留着一个意义正相反的词"变化"。有哲学家宣称没有什么会在任意长短(无论多短)的时间里保持原样,每个事物都在流动或处于持续变化的状态,这样的哲学家给我们的印象是在提出关于每天经历的实际观点。显然他是在驳斥对事物(比如铁砧和花岗岩山之类)的普遍看法,并用对它们真实状态的陈述来代替普遍的看法。毫无疑问,哲学家在幻想自己是一个颠覆迷信的科学家,并用一个合理的事实来代替迷信。但是维特根斯坦告诉我们,这个哲学家被他自己的行为弄糊涂了:他认为自己是现实的研究者,并且已经对此得到革命性的发现,但是他所做的一切都驳斥了一个普通的表达,即把这个表达驱逐出了语言。他不是在研究存在的特征,而是在用文字玩游戏:他拒绝考虑"保持不变"却在表面上保留"正在经历变化",但却以一个造成错误观念的语言形式来拒绝,这个错误观念即他在发表对事物的看法而不是用术语擅自改划其范围。

哲学家压抑一对意义相对的术语之一却保留另一个。① 巴门尼德(Parmenides)反对思想的"移动"(motion)和"改变"(change),却在语言里表面上保留它们之间的对照。赫拉克利特却恰恰相反:他压抑"保持不变"。但是这样做有语义学的影响,即夺去了与其在语言里的使用相联系的对应物。没有"保持不变"这个对应词,"经历变化"这个短语就不再能区分事物,用维特根斯坦的话来说,就变得在语言上"闲置"起来了。"经历变化的事物"这个短语的意思消减为单词"事物"的意思,因此在句子"所有事物都是正在经历变化的事物"中,术语"经历

① 关于相反的术语的有趣评论见《蓝皮书》第45—46页。

变化"失去了用处,在语言学上变得不起作用了。这个句子的意思缩减为"每个事物都是事物"这个空洞的句子。不难看到,驱除"保持不变"并表面上坚持"经历变化"这一点会造成一个虚假的幻觉,即"凡事都要变化,没有什么保持不变"这个句子表达了关于事物本质的理论。

赫拉克利特的看法造成的幻觉有某种充沛的活力,然而它自己却没有足够的力量继续承受仔细的审察。得出的正确结论是,从他的看法所隐秘表达出的幻觉中获得了无意识的支持。康德(Kant)说我们在自然中发现的是我们自己放在那里的东西。无意识的第一个研究者弗洛伊德告诉我们,我们把内心的过程投射到外部世界,我们的投射有时候以科学思索的形式出现。不展开想象,赫拉克利特关于宇宙是个正义控制下的对立物的冲突这个理论就能被看作为通过投射在外部世界来阅读事件的内在状态。他的每个事物都在流动这个观点也毫无疑问从一连串言词表达的无意识幻想获得其主要部分。这些幻想之一是什么将通过研究单词"diarrhea"所来自的希腊语来进行猜测。看上去,万物都在流动或者万物持续变化的观点是投射在事物上的肛门幻想的隐秘表达。总之,"万物都在流动"这个哲学语句造成了被用来表达关于事物的普遍理论的错觉。从语言学上看来,这个句子提出了对"流动"的一个表面扩展的用法,这个单词适用于任何"事物"适用的地方,并且在它下面还有表达无意识幻想的作用。① 这有利于我们理解维特根斯坦的"我们的才智通过语言具有的魅力"想表达的意思。②

另外一个观点可以概括考虑一下。罗素说唯我论既不能被认为是错误的也不能拿来当作行为的依据。从其表面意义来看,"我不知道任何其他人存在"这句话或者"我独自存在"这句话表达的命题是没人在头脑正常情况下会想要遵照来行为的。甚至公开承认是自我中心主义者的人的行为也和其他人一样;他的行为不会像个梦游者,也

① 对无用的观点在贝克莱(Berkeley)哲学思考中之作用的详细扩展讨论,见韦斯德姆(J. O. Wisdom)的《贝克莱哲学的无意识来源》(*The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*)。

② 《哲学研究》(*Philosophical Investigations*),第47页。

不会像一个不承认看见或听见的关于其他人的现实的人。他和其他人一样跟别人互相打招呼。自我中心主义者,在他的哲学环节,可能说话像一个他不在意的人但行为不会像他。他和疯子的区别不在于他没被收容,而是在于他不需要被收容。他只不过有一些言论奇怪,尽管必须立即指出,这甚至不是说他的自我中心主义言论奇怪或者在哲学上有点怪异。哲学就像是个避难所,在里面明显越轨的言辞都可以被认为是有道理的、科学的言论。维特根斯坦已经告诉我们走到它的窗户的路径,透过窗户我们就可以清楚看到这个避难所的特征。

莱德·弗兰克林夫人(Ladd Franklin)在一封写给罗素的著名的信里说她是个自我中心主义者,她觉得这是个很令人满意的立场,可以推荐给别人。除去其荒唐可笑的一面,她的信似乎显示了她没看到自己的自相矛盾;矛盾在于"亲爱的罗素先生,我给您写信是想告诉您,只有我是真实的"这样的句子。她盲目得让人无法接受,虽然不接受它并不代表它是虚假的。如果没有盲目,也就没有自相矛盾。接下来引自《蓝皮书》(*The Blue Book*)的一段话有助于我们理解为什么没有自相矛盾也就没有盲目的原因。应该立即指出,去除明显的盲目需要我们识别确实盲目的其他事物——通过幻觉加于我们身上的盲目。

> 现在,我们称为自我中心主义者的那些人和那些说只有自己的经历真实的人就不会不同意我们关于事实的任何实际问题的看法,也不会在我们抱怨疼痛的时候说我们假装了,他像其他人一样同情我们,同时希望限制使用"真实的"这个性质描述词来描述我们所谓的他的经历;可能他根本不想把我们的经历称作"经历"(又没有不同意我们对任何关于事实的问题的看法)。因为他会说除非是他自己的经历,很难想象其他人的经历是真实的……我没必要说为了避免混淆他最好在这里不要用"真实的"这个词来和"假装的"相对;这就意味着我们必须以其他的方式为"真实的"/"假装的"提供区别。说"只有我感觉到了真正的疼痛","只有我真的看见(或听见)了"的自我中心主义者并没有陈述一个观点;那就是为什么他那么确信他所说的话的原因。他无法抗拒使用某种表达方式;但我们还是得找出他为什么想使用它。[1]

自我中心主义者的奇怪言论,不论是宣称他真的不知道任何其他人的存在还是宣称只有他自己是真实的,根据维特根斯坦的理解,不是表面上看上去的那个言论;它不是关于什么是已知的或者关于谁存在谁不存在。假定在一场虚构的维特根斯坦与一位哲学家的对话中,他转向第三者解释道:"他没疯。我们不过是在肤浅地谈论哲学。"[2] 我们可能会像这样说一个自我中心主义者:他只是在肤浅地谈论哲学。没有对他自己或者对我们的尴尬,他可以像个哲学家似的面对我们说:"只有我真正感知,真正愤怒,真正有思想。只有我自己是真实的。"这是因为他的话并不是用来宣称任何人的存在或不存在。维特根斯坦把自我中心主义者描述为表达语言学的愿望,这个愿望是"限制把'真实的'这个性质描述词用于我们所谓的他的经历"。对他用术语所做的事情的理解为哲学最黑暗的角落带来了光明。它帮我们明白了,没有学术诚实,他怎么能坚持他的观点而又在我们抱怨疼痛的时候给以同情,并且也让我们明白了为什么我们不认为他的观点是心理疾病的症状。如果,因为某个原因,自我中心主义者使用"只有我自己是真实的"或者"只有我的经历是真实的"这样的句子来引导出"真实的"这个限制用于自我中心主义者的词的翻版,我们就既能理解为什么他"不同意我们对任何有关事实的实际问题的观点"的原因,也能理解为什么他的"观点"能作为难以驾驭的无尽的争论的主题的原因。他对自己所说的话十分确定,因为他并没有"陈述一个观点";而是在表达一个他所赞成的术语的变化。他在哲学上的对手也能同样确定,因为他也没有陈述一个关于事实的相反的观点,而仅仅是反对一个术语的变化。

不管相对的语义学表象,用自我中心主义者的话来说,"真实的"这个单词并不和"假装的"相对。维特根斯坦对自我中心主义者的劝

① 《蓝皮书》第 59—60 页。
② 《论确定性》(*On Certainty*),第 51 页。

告就是，要避免混淆防止误解，根本不应该，用他的表达来说，“使用‘真实的’这个单词和‘假装的’相对”。然而，如果自我中心主义者遵从了维特根斯坦的建议，在表达自己的理论时不使用“真实的”这个单词或者其对应词，那么他的理论也就会消解掉了；如果他明确标注这个词在他的观点里没有其通常的用法，那么同样的事情也会发生。维特根斯坦似乎认为，自我中心主义者希望把术语的变化引进每天语言的实际使用中，这与哲学语言不同在于不“像一台闲置的引擎”。但是正如他们一直没解决的争端所显示的那样，哲学家不是语言改革者。像维特根斯坦自己指出的那样，如果通过改变每天对“真实的”的使用使“真实的”和“假装的”之间的区别得到消除，那么我们就应该“用另外的方式表现‘真实的’/‘假装的’的区别”——这暗示了实际上这个变化在语言学上是没有意义的。

我们可以理解自我中心主义者不使用“真实的”这个单词的愿望，如果我们记住“只有我是真实的”这句话显示了一个下结论的表象，这个现象似乎欺骗并且束缚了他。这样我们就明白了，采用“真实的”这个词的哲学用法不是为了一般认为的实际优点而是为了它带给存在的幻觉。“只有我是真实的”这句话，或者“只有我真正有经历”这句话，给人造成生动有力的（即使是骗人的）陈述经验的命题的印象，我们必须考虑它的特殊工作就是产生这个印象。我们可以说在这个句子中（以本体论形式的话语提出一个学术上擅自改划范围的单词），“真实的”这个单词对传达实际信息没有作用。但是，它有一个形而上的功用，即帮助造成正在发表理论的幻觉。

维特根斯坦描述了那些说“‘只有我感觉到了真正的疼痛’，‘只有我真的看见（或听见）’”的人，说他们“忍不住想用某个表达形式”，并催促我们去寻找原因。他被吸引去不自然地使用“真实的”这个词的一个原因毫无疑问就是它造成了一个期望的幻觉（a wished-for illusion）。如果我们认识到“真实的”这个单词在其实际用途中不仅仅意味着真实和存在，而且重要，那么我们也能识别哲学观点给他的特别的利己主义的收获。自我中心主义者无意识的使用这个句子鼓舞了他的自我。罗素收到莱德·弗兰克林夫人的信（在信中她对其他人不是自我中心主义者而感到惊奇）这个故事也有其可笑的一面，但是很清楚，她发现这个理论非常令人满意。我们每个人都不用剥夺任何其他人就能得到唯我论的安慰。自我中心主义的“只有我是真实的”这个句子给它的哲学使用者一项“自我垄断权”，这决不会与这个句子的其他任何使用者相冲突。因为自我独占权有幼儿期的自恋性，它认不出自己与不属于自己的事物的区别。当我们认识到我们作为其中心的是一个物质世界而不是我们自己的时候，这个句子也用来对我们心理发展稍晚的一个时期进行隐秘的表达。在这个阶段，我们就像亚里斯多德（Aristotle）时期的上帝一样，世界围绕着其转动。当我们反映亚里斯多德的世界神学图像时，脑子里浮现的想法是一篇心理自传被投射进了宇宙。

自我中心主义的观点，至少是维特根斯坦讨论过的这个观点，是一个在其中能辨别出三个成分的结构。一个成分是对单词“真实的”在学术上的缩略应用，它指定它的应用不包括第一人称代词“我”用来所指的所有对象。第二个成分是一个假象，即“只有我是真实的”这个自我中心主义的句子陈述了一个主张实际的理论，这个现象是被非口头的语言形式引起的（在这个形式中这个句子被格式化）。第三个成分包括一个无意识的自恋性的自我夸大的幻想，这是“真实的”这个单词在那个哲学句子中所表达的。

有一个进一步的观点应该研究一下，因为其中重要的内容在哲学思想中似乎无所不在。康德以如下的方式描述了引进自然的哲学研究的“新的思维方法”：“……我们能懂得的先验原则，仅仅只是我们自己置入其中的那些。”① 由他看来，我们懂得的先验的原则（a priori）之一是世界运转依据的原则是任何变化都有其原因。我们能对此确信不是由于自然科学提供的证据，而是因为我们自己把因果规律引进了世界。康德在某一处宣称“……最高的自然法则必定在我们自己这里，”他还附加说，“我们一定不要通过经验来寻找自然的普遍规律，而是要恰恰相反，必须以存在于我们的感觉和理解当中的经验的可能性

① 康德（Immanuel Kant），《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*），Norman Kemp Smith 翻译，第 23 页。

为条件来寻找自然与规律的普遍统一性”。[①] 康德在另一处宣称“我们命名为自然的现象的规律和规则，是我们自己引入的。要不是我们自己（或者我们头脑的特性）原先不把它们放在那里，那么我们就不可能在现象中发现它们”。[②] 康德承认，断言“理解不是指从自然中获得一个先验的原则（a priori），而是指为自然指定规则”[③] 这可能有点奇怪，但是他很确信他的“鲁莽的观点”是真实的。

康德把他的新思维方法描述为鲁莽和奇怪的，这肯定是正确的，但是他是否有一丁点儿了解其奇怪程度，这就值得怀疑了。从其抽象形式来看，几乎看不到它的奇异性，这使得有可能把它表述为一个鲁莽的创新。但是如果我们把它翻译为具体的康德的观点，即科学家认为他们从自然中发现的规律其实是我们的思想放进自然之中的，那么这就真的奇怪了，以至于无法设想有人能在大脑的意识水平上掌握它。然而，如果我们通过形而上学的透镜来继续研究康德的哲学观点，它的奇怪和鲁莽都消失了，留下来的（我们可以说，其明白的剩余物）不大可能吸引或者抓住任何人的兴趣。

如果我们从表面上看“我们的头脑为自然指定了科学所发现的这些规则”这个句子，并使其表面意义遵循其具体的暗示，那么结果至少是令人震惊的。我们来考虑一下奥斯特（Oersted）发现的电线里的电流在其周围能产生磁场的规律，或者对气体加热可以使其膨胀的规律。关于这些规则的理论的暗示就是，当电线里有电流时我们的头脑就在其周围产生了一个磁场，并且当给气体加热时我们的头脑就让它膨胀了。机会主义者有一个奇特的观点，即当头脑想做某个身体动作时上帝干预进来并带来一个合适的行为，康德（显然没有完全觉悟）似乎也相信一个同样奇怪的观点。机会主义者给我们展现了一幅上帝作为宇宙交换的操作者的图景；康德给我们展现的图景是头脑作为世界的巨人引起了世界的物理变化，这似乎是由这些变化的不变的物理

---

① 《任何一种作为科学的未来形而上学导论》（*Prolegomena to Any Future Metaphysics*），引自《文学艺术图书馆，第 27 期》（*The Library of Liberal Arts*, No. 27），第 66 页。

② 康德（Immanuel Kant），《纯粹理性批判》，第 147 页。

③ 《任何一种作为科学的未来形而上学导论》，第 67 页。

前提所不可靠地引起的。没有什么道理认为康德会愿意再形成奥斯特发现的规律，即陈述有电时我们的头脑就产生一个磁场。我们也不能认为他会接受他的观点里似乎很明白的暗示，即没有人脑之前就没有自然的规律，或者人脑不存在之后就没有自然的规律了。康德不会接受那种提议然而却坚持他的观点，这个事实并不显示他没看出它们是结局；而是显示他的观点没有暗示它们。

如果我们考虑这个假想的观点，即我们的头脑向自然投射出了我们所发现的那些规律，那么我们就能知道它并没有暗示仅仅作为一个事实，一条所谓的自然规律不是自然科学的规律，比如说，热引起气体膨胀及电产生磁场这尽管大概有可能，但也不是事实。相反，它暗示自然有一个科学的规律这在逻辑上是不可能的。因为任何一个人如果否认物理书里描述的规律是自然的科学规律，他就不可能说出自然的科学规律是什么样的。由此我们可以推断因为他在使用语言，那么说理解不是由自然获得其规律而是头脑投射进自然的就相当于说逻辑上看来自然当中不可能有一个不是由人的理解投射进去的规律存在。这个暗示就是逻辑上不可能有一个完全确定的自然规律（或者相伴发生的）存在。但是断言逻辑上不可能存在一个科学规律，如同反对头脑带来的规律一样，就是间接宣称对“自然科学规律”这个术语的使用，说它间接是因为这个宣称没有明白的提及这个术语。以间接语言形式陈述的是这个术语没有应用，或者没有特别的使用。

如果被看作要求语言中一个表达的实际应用，那么这就彻底错了。它如此反对语言学的现实以至于如果我们停下来去思考，我们就不能认为它仅仅是个错误。有一个有待研究的可供选择的解释是“逻辑上不可能有一个自然科学的规律”这个哲学句子，而不是错误的口头上的要求，提出了对“自然科学规律”这个术语的修改后的用法，这个用法被去除了其日常的应用。在这个结构上，康德的理论（即我们在自然中发现的是头脑投射的规律，如果我们把它纳入建立在没有自然科学规律这个暗示的观点基础上的结构中），就变成比修改的术语介绍更奇怪或者更鲁莽：“头脑的规律”的扩展用法（应用于“自然规律”通常所指的范围）和“科学规律”这个术语的缩略用法（没有应用范

围)。把"原因"这个单词放进术语里,语言的修订相当于"物理原因"的缩略用法(妨害其应用于原因),和一个"心理原因"的扩展用法(保证"有一个心理原因"应用于所有事件)。

很明显,没有哪种科学的或者实际的收获属于康德所谓的修订的术语。有些收获得自于"点"这个单词的自相矛盾的定义(即半径为零的圆)而形成几何语言。有些收获是通过把"工作"这个单词定义为(不同于其日常用法)能量的消耗而为物理语言而创造的。从康德对专门术语的哲学选择得来的收获似乎是一个智力幻觉的产物,哲学家们对这个幻觉评价很高,但却太脆弱而经不起仔细审视。只要和那些喜欢它的人保持距离,这个幻觉(被夸大成伟大而庄严的)就能继续存在。只要一被摩尔的把普遍理论翻译成具体理论的技术所支配,它就崩溃了。没有哪个哲学家,无论其思想在形而上学中有多深刻,能在其头脑的意识水平相信,行星被我们的头脑控制在其轨道内,或者自由落体的加速度也由我们的理解决定。由康德的文字游戏造成的对这个幻觉非凡的耐久性的解释是,哲学家并不想仔细观察他们的创造。声称会科学地确认立场的思想家的那种愿望的缺席暗示了存在对更仔细的审查的抵抗。

我们可以推测抵抗(它足够强大以至于可以保护一个幻觉相当多年)的原因不只是维持这个幻觉,尽管必须承认哲学家的自我研究是很好的。不难想象如果他发现,不是幻想自己是个宇宙科学家,而是去掉了语义学天才 Oz 不起眼的形象,他的自尊会突然遭受怎样的打击。尽管如此,还有比浮在表面的语言学更不自然的幻想。根据精神分析学家的观点,许多情况下,现代艺术就是对真实世界的自恋式的逃避的表达;康德的幻想也可以被看作对现实的自恋式逃避,在自我帮助下回归到对现实的感觉的更早一个发展阶段。当这个自己和全体事物一致的时候,我们都通过了一个心理阶段,在这个阶段在自己和外部世界之间没有做出区别。在这个阶段似乎我们的愿望有无上权威,能成就他们自己的圆满;这个阶段可以被描述为一个虚拟的和谐自足。当这个早期的幻想开始被挫折所损害,被满足所延误,以及后来被无助感(就像即使在最好的情况下也必然发生)所延误,我们的

全能感就要经历各种各样的改变。其中之一就是全能被转移到我们的父母等关心我们的人那里。后来有一个向被加以魔力的公式和实践的转移。这样,根据《旧约》(*Old Testament*),上帝说:"要有光",就有了光。每个人头脑中都必然产生的思想就是,这代表了一篇自恋的"修正过的"自传:它回头倾听我们无助地逃出无力的黑暗进入没顶而可怕的光亮这段时间。后来我们通过自恋式的更正赢得了对那第一个剧变的统治权。在无意识里,我们创造的就是原先我们所服从的。斯多葛派学者坚持,当我们希望获得自由(这必然会发生)时我们就获得了自由,《创世纪》(*The Genesis*)的发明(它是我们的幻想的投射)告诉我们,我们希望光进入我们某次被突然扔进的地方,就用"要有……"这个魔法式创造了光。

认为一个写了名为《头脑和世界秩序》(*Mind and the World Order*)的书的形而上学科学家被他的一个无意识想法(即通过他头脑的力量控制宇宙里所发生的一切)所驱动,这并没有超越心理现实的限制。认为康德的"我们从事物中所发现的仅仅只是我们自己放在那里的"这句话代表了前进的一个复杂的例子,即语义结构的构造(这有可能在自我的帮助下造成一次回归),这也没有超越心理现实的限制。似乎合理的阐释就是他们表达了一幅疯疯癫癫的世界图画,这幅图画回答了我们心中埋藏最深的希望。我们在其中找到的就是我们放入其中的这个哲学命题代表了使我们自己和这个世界和解的一个尝试,并描述了一次向原初的统一的回归,在原初的统一中,我们感知的任何事物都是自己的一部分。"我们为自然规定了控制它的规律"这个命题也代表了一幅更正过的世界的图画。在我们的无意识中,世界(早期在我们的发展中有它自己的方式,对我们的需要和希望变得冷漠)被征服并且同意了我们的用愿望控制事物这个幻想。有一个故事说的是卡努特王(King Canute)命令进来的潮水停止。卡努特王在现实里所无法做到的,哲学家在他的无意识里通过一段捏造的语言(用康德的话来讲,就是一段语义上的"胡言乱语")的帮助而做到了。

威瑟斯布恩(Edward Witherspoon)

卡尔纳普和维特根斯坦的"无意义"概念

常晋芳 译

引 言

在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦这样评价哲学传统:"关于哲学问题的大多数陈述和问题不是错的,而是无意义的。因此我们根本不能回答这一类问题,我们只能确定它们的无意义"(T. 4.003)。这种对哲学的拒斥成为维也纳小组成员们攻击"形而上学"时的关注点之一。尽管逻辑实证主义者废除形而上学有自己的原因,但维特根斯坦对传统哲学的完全拒斥和他的逻辑分析方法影响了逻辑实证主义者批判的方向。卡尔纳普(Carnap)特别承认他从《逻辑哲学论》受惠良多。他不仅深受维特根斯坦的指责的影响,而且受他对于哲学中错误的诊断的影响。承接《逻辑哲学论》中上文引文,维特根斯坦写道:"哲学家们的大多数问题和陈述都是由于我们不理解我们语言的逻辑。"(T. 4.003)。这一观点提供了维特根斯坦的形而上学批判的理论基础,在此影响下,卡尔纳普发明了一个意义理论:无意义是源于违反逻辑句法。他提出了一个逻辑句法的理由,假定可以暴露并矫正哲学家们对语言逻辑的误解。

维特根斯坦对卡尔纳普的影响逐渐消退,然而这两位哲学家以后的哲学批判似乎仍然遵循一致的路向。在《哲学研究》中,维特根斯坦关于句子逻辑结构的论点让位于语言游戏的论点。他的新观点似乎,是哲学的困惑来自于超出他们所属的语言游戏之外的表达的用法。

同时卡尔纳普也提出一个意义理论，根据这一理论，有意义的句子是：在他所谓"语言的结构"的句子中有位置；由于使用外在于这种结构的语词和句子哲学家们就陷入了无意义。[①] 可以尝试把维特根斯坦与卡尔纳普的后期观点看作是关于无意义的同一基本概念的不同变种，这一基本概念根据一个句子当它局限于相关的语言系统之内时则有意义，当它外在于这一语言系统之外时则无意义。

卡尔纳普与维特根斯坦早期和晚期之间有明显的相似点，陈述如下。在他们事业早期，维特根斯坦和卡尔纳普都认为哲学的无意义是因为逻辑——逻辑支配语言的有意义使用——的违反；哲学批判的任务是揭示出逻辑的系统以便清楚地确认这些违反。他们又都否定了其早期观点，代之以一个很不同的无意义概念的版本。在这一概念中，无意义是由于语言超出了语言游戏或语言学结构的界限；哲学批判的任务是指出哲学家们何时及如何僭越他们语言学系统的界限。

这一陈述是显然可信，可能会使那些维特根斯坦的评论者们惊讶，他们从来没有想过把维特根斯坦的思想和卡尔纳普的思想联系起来。我怀疑这一忽略源自对卡尔纳普缺乏精明的赞赏。许多哲学家把卡尔纳普看作是证实主义者，因而不值一提。尽管有段时间卡尔纳普曾经信奉证实主义，但他的更独特的对于意义的反思和证实主义并不相同。其他一些哲学家倾向于认为卡尔纳普从未赶上维特根斯坦后期著作中的根本的进展。出于各种原因，评论者们倾向于认为卡尔纳普的著作没有启发过维特根斯坦的著作。

这里有一个悖论。尽管没有明确提及卡尔纳普，评论者们常常依据卡尔纳普留下的线索展开对传统哲学的批判——然后把这些批判归之于维特根斯坦。我将详尽思考关于后期维特根斯坦的两篇评介文章：一篇由贝克(G. Baker)和哈克(P. M. S. Hacker)提供，另一篇由玛丽·麦克基恩(Marie McGinn)提供。在贝克和哈克的文章中，维特根斯坦确定，一条哲学话语是否有意义要通过检验它是否违反"语

---

① 这一观点见于《经验主义，语义学和本体论》(*Empiricism, Semantics, and Ontology*)，再版于卡尔纳普：《意义与必然性》(*Meaning and Necessity*, 2nd edn, Chicago, University of Chicago, 1956)，页205—221。

法规则"。不论贝克和哈克坚持后期维特根斯坦与逻辑实证主义者之间如何不同，我将论证他们关于维特根斯坦的文章表明了卡尔纳普关于意义的逻辑语法理论的独有特征。玛丽·麦克基恩首次举例提到维特根斯坦对怀疑论的回答，她认为这一回答的关键在于"询问结构"的观念；据她的文章，询问的结构使问题和陈述得以可能。我要论证麦克基恩的文章有卡尔纳普关于意义的语言学结构理论的独特印记。

毫无疑问，卡尔纳普的观点与那些评论者归之于维特根斯坦的观点是大致相同的，如果关于卡尔纳普和维特根斯坦的类似发展的陈述是正确的话。但我要论证这一陈述在每一点上都是易误解的和错误的。首先，我提出，断言卡尔纳普的无意义概念前后期有根本不同，这是错误的；当卡尔纳普的无意义概念以一种恰当的概括水平得到精确描述，我们就可以看到他的逻辑句法立场和语言学结构立场都只是一更基本的无意义概念的两种形式。其次，断言维特根斯坦的无意义思想在《逻辑哲学论》与《哲学研究》之间有对立，也是错误的；实际上，维特根斯坦提出的无意义概念一以贯之。更重要的是，连接起维特根斯坦和卡尔纳普的无意义概念也是错误的。维特根斯坦和卡尔纳普的无意义概念是根本对立的。我们会看到，即使在《逻辑哲学论》这部卡尔纳普期望得到灵感的著作中，维特根斯坦的观点与卡尔纳普的观点都是完全不相容的。我认为维特根斯坦与卡尔纳普之间的表面上的类似，实质上是根本对立的。如果我是对的话，那么那些把卡尔纳普的观点不知情地归于维特根斯坦的评论者们是误解了维特根斯坦对无意义的反思以及由此出发的哲学批判。

因为在那些头脑中根本没有卡尔纳普的作者中发现了卡尔纳普提出的无意义概念，我们需要给它一个特别的称呼。我称之为"卡尔纳普主义(Carnapianism)"，用这一术语，我想提出卡尔纳普的著作包含这一无意义概念的模仿性描述；并不意味着他发明了它或者首先发布它。我认为卡尔纳普是这样一个人他提出了一个彻底的关于无意义的自然观点，清晰地描述了它，并试图得出意义理论来具体表达它。我并非是第一个提及卡尔纳普的历史影响的人；而且，我用卡尔纳普对他的无意义的自然概念的形式化表达来说出在浅薄的迥然不同的

有关维特根斯坦的文章中间有重要的相同之处。

评论者们将卡尔纳普的无意义概念归于维特根斯坦并不是偶然。我们将会看到，卡尔纳普主义将自身完全有意义的词用于非法的用途会导致无意义。这一原则如此无可争议，根本不值得一提。然而，如我们将会看到，维特根斯坦拒绝了这一原则，而卡尔纳普主义接受了它；事实上，他认为卡尔纳普主义是不合逻辑的。换言之，维特根斯坦拒绝了现在被广泛归之于他的那个无意义概念，因为它不合逻辑。

I. 卡尔纳普和卡尔纳普主义

当卡尔纳普批判传统哲学时，他要求自己精确阐述维特根斯坦的这一论断："关于哲学问题的大多数陈述和问题不是错的，而是无意义的"(T. 4. 003)。卡尔纳普为自己设定了任务——提供一个理论工具——意义理论——以保证维特根斯坦对传统哲学的拒斥。卡尔纳普构思这一计划，提出一个一般原则来区分两种争论，一种争论在其中理性讨论和辩论是可能的(如有理性内容的争论)，一种争论在其中没有理性争论的基础(如缺乏理性内容或"非认知"的争论)。一个理性的争论，卡尔纳普认为，其中冲突的主张是可判决的(adjudicable)，即，其中有决定支持还是反对竞争的主张的公认的标准。卡尔纳普认为理性争论的范例是自然科学。科学的争论依靠科学内在的标准总是在原则上可解决的。他的不同的意义理论都是试图清楚说出使科学的争论具有可解决性的科学的特性，以便提供检验来决定其他学科是否有理性内容。他认为用此来检验传统形而上学揭示出它缺乏理性内容；形而上学应归于理智的垃圾，像占星术等伪科学一样。在这些公认的准则中的争论者他们互相攻击，因为他们没有确立他们使用的术语的意义，也没有达成一致意见以权衡不同主张。因缺乏这些共同的标准，伪准则的热爱者之间的差异原则上是不可解决的，因而我们甚至可以说他们不是纯正意义上的争论。伪学科的热爱者产生声音和狂暴，但没有理性的内容。

卡尔纳普关于如何正确地使争论具有可判决性的观点贯穿他一

生。我们可以分为三个阶段：证实主义阶段，逻辑句法阶段，语言结构阶段。①

根据卡尔纳普的证实主义，争论的可判决性与其意义之间的联系是由这样的原则保证的——一个句子有意义，当且仅当它可能详细说明经验能确证或否证它。卡尔纳普很快就发现证实主义遇到难以解决的哲学上的困难。为解决这些困难，且受到他正在阐释的维特根斯坦的《逻辑哲学论》的观点的影响，卡尔纳普发展出一种称为逻辑句法的意义理论。这一理论的最初版本发表于一篇论文《通过语言的逻辑分析消除形而上学》。② 根据这一逻辑句法理论，一个句子有意义必须满足两个标准：它必须包含有意义的词，而且必须用逻辑句法的规则联结这些词。③ 卡尔纳普认为，形而上学的争论违反了这个或那个标准。他引用关于"物质"的形而上学争论作为一个因使用无意义的词而导致的无意义的例子；引用海德格尔使用的术语"无"作为一个违反逻辑句法而导致的无意义的例子。

卡尔纳普说，一个包含无意义的词的句子式的语言构成是无意义

---

① 为说明的经济，我过分简化了卡尔纳普思想的发展。卡尔纳普的思想发展的完整说明开始于《世界的逻辑构造》(*The Logical Structure of the World*, Rolf George 译, Berkeley, CA, University of California Press, 1967)，那里可以看到包含了他后期理论的种子。《构造》(*Aufbau*)的观点类似于证实主义，在现象主义(经验的)的术语中，它是一个表达句子的经验内容的尝试。但卡尔纳普在《构造》中也清楚表明你不必采用他的现象主义解释；有其他可能的结构会同等地很好表达经验内容。于是，在维也纳小组的影响下，卡尔纳普认为句子的经验内容只能由与可能经验的连接来获取；卡尔纳普的证实主义阶段包括了放弃《构造》观点的一方面(即，可选择的计划的重要性)。后来，当他提出他关于意义的逻辑句法理论时，卡尔纳普放弃了一个《构造》与证实主义共有的特征，即，句子的意义被它与可能经验的连接所决定的观念；改为，根据逻辑句法理论，意义被表面上的形式标准所决定，即，句子是否是形式上好的。但是考虑到大多数逻辑句法的系统，他回到《构造》的多元论观点；当他来到我所谓的语言结构阶段时，恢复了《构造》的另一个特征，即，检验意义的观念要求的不只是纯粹形式标准。

② Arthur Pap 译，见 A. J. Ayer 编，《逻辑实证主义》(*Logical Positivism*, *Glencoe*, IL, Free Press, 1959)，页 60—82。

③ 可能值得强调的是，证实主义几乎从卡尔纳普的后期意义理论中消失。有意义的句子是逻辑上合式的要求——他在他的逻辑句法阶段使用的——与有意义的句子被经验所确定的要求没有任何明显的联系。然而卡尔纳普并不完全清楚他在描述一个新标准。他继续使用证实主义的术语，比如他写道"一个陈述的意义在于它的确证的方法"(《消除形而上学》，同上，页 76)。

的，这确实是对的。（但我并不想认可他关于词有意义与否的理由。我们能把如何确立句子的意义的问题和他的其他理论区分开来。）在他的形而上学批判中重点提出的那部分理论——我将集中讨论——是他宣称某些无意义是由于违反逻辑句法。

逻辑句法的概念模仿自普通语法句法的概念。卡尔纳普认为，普通句法支配着词连成句的方式；它包含哪种词（哪部分话语）可以在句中加入什么位置。违反普通句法（如，“元首恺撒是”）导致无意义。对形而上学的批判而言，普通句法（尽管它禁止某些无意义的句子）是不够的，因为它的规则允许无意义句子的形成。卡尔纳普写道：“自然语言允许没有违反语法规则的词的无意义序列的形成，这一事实表明语法句法从逻辑的观点看是不充分的”（《消除形而上学》，页68）。为排除所有词的无意义序列（如“恺撒是元首”——卡尔纳普认为根据英语语法它属于合式的），我们需要一系列逻辑句法的规则。这一系统将分配词为逻辑范畴，并提供规则以支配这些话语中逻辑部分的结合。例如，逻辑句法的系统将指定谓词“是元首”与名词“恺撒”的逻辑范畴，其规则将禁止那些范畴而来的词的结合。通过诉诸这些规则，语法上的句子“恺撒是元首”就是逻辑上被禁止的。卡尔纳普的立场是当词被违反逻辑句法规则地结合时，结果就是无意义。

在《消除形而上学》中，卡尔纳普给逻辑句法观念独特的名称“正确地建构的语言”或“逻辑上正确的语言”。这种语言关于词联结的规则（它的“语法的句法”）严格地符合逻辑句法。在这种语言中，不可能明确地表达语法上正确的句子（也不能表达命题），而能表达违反逻辑句法的句子——像“恺撒是元首”这样。在逻辑上正确的语言中，“恺撒是元首”的句子甚至不能得以表述，因为这一语言的句法要禁止它，正如英语的句法禁止，例如“元首恺撒是”。因为自然语言是逻辑上不正确的，我们不得不做些工作以确定一句给与的话是否符合逻辑句法的规则。卡尔纳普认为，我们必须将自然语言翻译成逻辑上正确的语言；这样就易于发现根据逻辑句法规则，这种相应的形式是否合式。

为理解卡尔纳普的早期逻辑句法立场、后期意义理论立场，及他

关于维特根斯坦的论文三者之间的关系，我们有必要强调以下表明卡尔纳普在《消除形而上学》中的立场的原则：

LS1. 违反特定规则将无意义的词连在一起会导致无意义。[①]

LS2. 决定一个有意义词的连接是否有意义的规则是逻辑句法规则。[②]

在《消除形而上学》中，卡尔纳普似乎认为只有一种逻辑句法规则，尽管他没有明确主张这一点。但他被物理学形式和不同逻辑系统形式的可选择的可能性所影响；而且，他认识到在每一知识领域没有一个语言系统足以考察。在《语言的逻辑句法》中，这些看法使他提出所谓“宽容原则”：

> 在逻辑中没有道德。每人如其所愿都有建立自己的逻辑，即他自己的语言形式的自由。对他的全部要求在于，如果他希望讨论它，必须明确地表达他的方法，并给出句法的规则而不是哲学的争论。[③]

可能有许多种不同的句法规则，这并不会削弱矛盾意见的可判决性，只要给定的争论中的当事人同意遵守某种规则。卡尔纳普的立场转变表明两种逻辑句法理论之间的差别：一种是可称为一元论（monistic）的逻辑句法理论，这一理论坚持只有独一无二的逻辑句法，另一种是可称为多元论（pluralistic）的逻辑句法理论，这一理论允许多种

---

① 如我们所见，这一论题不应该被看作是一个全部哲学的无意义的起因，因为卡尔纳普说某些哲学的无意义来自于无意义的词的使用。

② 这里有一种危险，读取太多“句法”这个词的意义。现在我们倾向于认为“句法的”尖锐区别于“语义的”。卡尔纳普本人在后期著作中坚持这一在“纯粹形式的不可解释的微积分”与“解释的语言系统”之间的区别（《语义学导论》，Cambridge，MA，Harvard University Press，1948，p. vii）。但在他描述他关于意义的逻辑句法理论时，他没有做出如此尖锐的区分。他检验自然语言句子的意义不只包括一“纯粹形式的，不可解释的微积分”意义上的句法；它依赖于词的意义的考虑。我在下面讨论贝克和哈克中详述这一点。

③ 鲁道夫·卡尔纳普，《语言的逻辑句法》（*The Logical Syntax of Language*，Amethe Smeaton trans，New York，Harcourt，Brace and Co.，1937），页52。

不同的句法规则。

卡尔纳普对不同类型语言的宽容姿态属于一条思想路线——不同的语言适合讲不同的事情这一观念。这一观念是他的意义思想的第三阶段的中心，我称之为"意义的语言学结构理论"。① 根据这一理论，一个句子有意义当且仅当它内在于语言学结构。语言学结构理论模仿自物理学的形式。可能有不同的物理学的形式，每一个都有自己的首要概念和法则及自己句子形式的规则。而每个形式具有一个有效的意义以决定支持或反对依据这些规则所形成的句子；所有这些形式具有理性的内容。一个语言学结构提出短语说出一种特定实体（为实体和表达命名确立它们具有的性质和它们所处的关系）和规则（为把这些短语连接成有意义的句子）；它也断定如何决定支持或反对建立在其规则基础上的句子。为关于特定实体的句子的建构和判决而确定标准，以这种方式，结构保证那些句子有理性的内容。②

语言学结构的概念允许卡尔纳普区别两个问题。（类似于陈述的区别。）他区分出内在问题（在结构内提问）与外在问题（提问作为整体的结构）。③ 内在问题根据结构连接的标准来回答；此标准保证问题的可判决性，这样问题有理性内容。相反，外在问题的情况是有疑问的。一些外在问题是卡尔纳普所谓"实际的"：关于采用给定的结构是否是可取的问题。此问题是合法的，虽然它们没有服从纯粹理性的判决。形而上学家问的问题看似实际的问题，实际上却迥然不同。他问结构作为整

① 术语"语言学结构"有不明确的危险。在卡尔纳普的逻辑句法的著作的上下文中，术语"语言学结构"指一个句法的规则的系统——如那些卡尔纳普在他的宽容原则的公式中提及的规则。在前面所引的"经验主义，语义学与本体论"（我正讨论的观点的来源）中，卡尔纳普用"语言学结构"不仅包括句法规则，而且明确地包括语义的因素。在本文中，我专门以后一个意义使用"语言学结构"。

② 卡尔纳普的语言学结构观点非常不同于他的证实主义，尽管两者之间有一个表面上的类同之处。根据语言学结构的观点，一个句子是有意义的当且仅当它属于一个结构：确立什么证据可认为支持或反对它。这一标准摹仿了这个证实主义的原则：一个（非逻辑的）句子是有意义的当且仅当它可能鉴别什么证据可认为支持或反对它。关键的不同在于什么能作为"证据"。根据证实主义，唯一的证据是经验，或观察。相反，语言学结构理论没有限制结构可以用来决定支持或反对其内的陈述的证据的种类。

③ 《经验主义，语义学与本体论》，同上，页206。

体是否是正当的（justified），正确的或真实的。但是主张的正当性或真实性的问题，或实体的实在性问题，仅仅在结构内部具有可判决性。形而上学家使用的概念，如正当，仅在结构内部及作为整体应用于结构时才是有意义的。在把正当的概念作为整体应用于结构时，形而上学家违反了概念的有意义的用法的界限从而导致无意义。

在考察卡尔纳普的意义思想的主要阶段后，我们现在来描述卡尔纳普主义。卡尔纳普的形而上学批判应用于有意义的词组成的句子。逻辑句法的规则应用于词以使它们属于逻辑范畴，属于一给定的逻辑范畴的词，有特定的意义（如，表示数字性质的词）。根据句子相对于语言结构的位置，句子的评价要求我们确定它所属的一切词属于何种结构；这就是决定每个词的意义。卡尔纳普认为哲学家们使用属于确定逻辑范畴的词，或者确定结构在扮演明确角色的词，但他们非法地使用——或者违反逻辑句法或者外在于相应的结构。意义理论的关键任务在于说清楚使句子有意义必须满足的条件，以便允许我们区别有意义词的合法的与非法的使用，换言之，区别有意义的句子与无意义。

我们可以将卡尔纳普关于意义的观点的核心概括如下：

> C1. 自身有意义的词可以被合法地或非法地使用。
> C2. 非法使用个别的有意义词会导致无意义。
> C3. 无意义的批判是说清楚实质的原则，通过诉诸这些原则就有可能确定一个给定的有意义词的使用是合法的还是非法的。

这三条说清楚了我所谓的"卡尔纳普主义"。

卡尔纳普著作中的无意义概念对我们大多数人都很自然。当我们思考例如"恺撒是元首"时，好像明显的是，这些词本身都是我们日常语言中的极其普通的词，因而，句子的任何问题一定或在于那些有意义的词集合的方式，或在于使用结果句子的方式。而且，维特根斯坦似乎特别继承了某种形式的卡尔纳普主义。为了哲学的话语，他挑

选出表面上完全由有意义的词组成的无意义部分;显然对维特根斯坦来说,哲学家的有特色的错误是以非法的方式使用这些有意义的词。然而,尽管卡尔纳普的无意义概念有非自然性,尽管许多读者感觉维特根斯坦肯定继承了它,维特根斯坦实际上拒绝任何形式的卡尔纳普主义。他批判哲学话语无意义使用了一个根本不同的无意义概念——贯穿他著作中基本不变的概念。

II. 维特根斯坦论无意义

我主张卡尔纳普主义与维特根斯坦的无意义概念是矛盾的,因为这一概念表现在《逻辑哲学论》和其他著作中,我反对在二手文献中已深入牢固地确立的关于维特根斯坦的两个假定。第一是《逻辑哲学论》表达了逻辑句法基础上的意义理论,或换言之,卡尔纳普在他的关于《逻辑哲学论》的文章中基本上是对的。第二个假定是维特根斯坦关于无意义特性的思想在《逻辑哲学论》与其他著作中有断裂。逻辑句法的观念显著呈现在《逻辑哲学论》中。对维特根斯坦象对卡尔纳普一样,假如有一种语言的语法句法完全反映逻辑句法,那么那种语言中的表达式应该明确地显示每一命题成分(T. 3. 325)的逻辑特性,那种语言的使用将会防止"最基本的混乱(整个哲学充满了这种混乱)"(T. 3. 324)。但是维特根斯坦与卡尔纳普不同之处在于他如何设想这些混乱的本性,以及他如何使用逻辑句法的观念。卡尔纳普认为哲学家们建构句子要符合自然语言的形式规则而不是违反逻辑句法的规则;他认为存在非法建构的句子。

维特根斯坦对于非法建构的句子的观念的态度出现在以下段落中:

> 弗雷格(Frege)说任何合法建构的句子[*Staz*]必然有一个意思。我说:任何可能的句子都是合法建构的,如果它没有意义的话,只是因为我们没有对它的某些组成部分赋予意义。
>
> (即使我们认为我们已经这样做了。)

> (T. 5. 4733)[①]

维特根斯坦这里归于弗雷格的观点是卡尔纳普主义的一种形式。弗雷格说合法建构的句子一定有一个意思,他是在致力于一种句子——非法建构从而可假定缺乏意思的句子——的可能性。这种句子应该是一个符合自然语言的普通句法的表达式(因此它才能被描述为句子而不是词的沙拉或一串乱语)而不是某种莫名的逻辑非法。我曾经论证过,致力于这种可能性就是卡尔纳普的无意义概念的本质。在上面那段话中,维特根斯坦否定卡尔纳普主义的定义原则:他说没有句子是非法建构的,没有句子是本来有缺陷的(即,不能用于表达思想),因为任何句子都能被赋予一个意思。

维特根斯坦反对卡尔纳普的判断(即非法建构的句子的无意义性),他说无意义的句子的唯一问题是"我们没有对它的某些组成部分赋予意义。"[②] 对维特根斯坦来说,所有无意义都是由于使用无意义的表达。卡尔纳普则区别由于使用无意义的词导致的无意义与由于非法使用有意义的词导致的无意义。存在种类不同的无意义。一种有逻辑结构,被构成的表达式所属的逻辑范畴或语言结构所决定;另一种包含不属于逻辑范畴或语言结构的表达式。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中断言卡尔纳普所声称的没有区别,只有一种无意义。

---

① 德语"Satz"有时翻译成"命题",有时翻译成"句子"。C. K. Ogden、David Pears 和 Brain McGuinness 在他们对这段话的译文中都译为"命题";因而他们使它比所需要的更难于理解。在翻译《逻辑哲学论》中,我们做得很好,把术语"命题"保留给上下文。维特根斯坦用"Satz"表示一个有意义使用的句子——即,表达一个思想的句子,象他所谓"符号"(T. 3. 326)一个运行的句子;否则我们将被迫使我们的智力屈从于一个无意义的命题的观念。在这段话中,维特根斯坦抽取出在有意义的 Sätze 与无意义的 Sätze 之间的对比,因此我们应该认为他是说句子。我已经因此修订了 Ogden 的翻译。

② 这被维特根斯坦的理由所确认,理由是"哲学的正确方法"如何约束形而上学的欲望:那个方法"当有人想说某种形而上学的事物时,总是向他证明,在他的命题中他没有赋予特定符号以意义。"(T. 6. 53)。维特根斯坦没有接受卡尔纳普主义所设想的哲学的方法,这一方法有时要求证明,在说某种形而上学事物中,哲学家非法地使用符号。(顺便说一下,因为在下面引用的詹姆斯·科南特的论文中所探讨的复杂的辩证的原因,《逻辑哲学论》的实际的方法不是维特根斯坦这里标志为"哲学的正确方法"的方法。)

因此，在《逻辑哲学论》中，逻辑句法不是鉴别是否违反逻辑法则的工具，而是显示表达式意义的工具。它让我们明白表达式的功能在一个句子中有一种方式，而在另一个句子中则有完全不同的方式。它揭示了这些案例：我们错误地认为在使用一个有意义的符号，而实际上我们是在简单地使用一个符号（有感的记号），这一符号在其他场合有意义但在讨论的话语中没有意义。

维特根斯坦的无意义概念可被视为他从弗雷格著作中得到的洞见的推论之一。这就是"语境原则"，弗雷格阐述如下："不要寻求单独的词的意义，只能在命题的上下文中寻求词的意义。"① 弗雷格认为，不知道句子作为整体的意义就试图确定句子中的词的意义会导致混乱。一给定词的意义是逻辑的贡献，它使词所在句子的意义显现。因此，如果一个句子作为整体缺乏意思，我们就不能确定它所属的词的意义。卡尔纳普不能接受这一原则，因为为确定一个特殊的句子是非法建构的，他需要确定其所属词的意义，且必须不考虑作为整体的句子的意思，既然句子作为整体没有意思。

《逻辑哲学论》重申语境原则如下：

> 只有命题有意思；只有在命题的上下文中才有名称的意义（T. 3. 3）。
>
> 表达式只有在命题中才有意义（T. 3. 314）。

因此在 *Scheinsatz* 中的表达式——一种看似命题的陈述实则无意义的词的形式——根本没有意义。无论维特根斯坦的否定我所谓的卡尔纳普主义，还是他信奉所有无意义都来自于使用无意义的表达式这一观念，都可看作是对这一承诺的非常直接的遵循。

迄今为止，我试图勾画出维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的无意义概念，并说明它如何不同于卡尔纳普主义。当我转向后期著作时，我

① 弗雷格（Gottlob Frege），《算术的基础》（*The Foundation of Arithmetic*，第2版，J. L. 奥斯汀 trans. Evanston，IL，Northwestern University Press，1980），页 x。

们会看到，维特根斯坦远远没有推翻他的早期无意义概念，只是加深且澄清了他的无意义承诺。再者，这一概念的基本原则是语境原则，维特根斯坦制定如下：

> 我们可以说：当一个事物被命名时，什么也没有做。除了在语言游戏中之外，它甚至还没有得到一个名称。这也是弗雷格的意思，他说：一个词只有作为句子的部分时才有意义（PI. 49）。

在《逻辑哲学论》中表述的语境原则是本质上的，尽管以某种方式修改使之更苛求更远离卡尔纳普主义。像卡尔纳普一样，维特根斯坦在《逻辑哲学论》中认为句子是意义的最小单位，一个单独的句子可以表达一种意思，没有更小的单位可以表达意思。在他后期著作中修正了这点。他认为句子在孤立的情况下没有意义；句子有意义是在它们使用的语境中，在它们与其他句子的关系中，在语言游戏中。一个表达式（如名字）如有意义仅当它贡献于句子的意义，其意义反过来依赖于句子属于语言游戏。

维特根斯坦在其剑桥演讲中有多处强调关于他的无意义概念的特征，这一特征遵循他坚持的语境原则。例如他说：

> 我们大多数人认为有产生意义的无意义和不产生意义的无意义——说"这同时是绿的和黄的"与"Ab sur ah"在不同的方式上都是无意义的。但是在相同意义中存在无意义，唯一的不同之处在词的声音中。①

句子"这同时是绿的和黄的"包含着的确似乎有意义的词；此句子的问题似乎是它所说的功能。如果它是无意义的，那么一定是因为它表达了逻辑的不可能性，逻辑句法的规则或支配语言结构以说颜色的

① 《维特根斯坦的演讲》（*Wittgenstein's Lectures*，Cambridge 1932—1935），页 49。

规则如此被建构以致禁止这种表达。另一方面，短语“Ab sur ah”是一些胡言乱语的注音；它不包含有意义的词，因而其无意义性更加不是由于有意义词的非法使用。但维特根斯坦说两个表达式以同样的方式无意义。意思是说，根据维特根斯坦的观点，卡尔纳普对“这同时是绿的和黄的”一句的无意义性的判断是错误的。我们感觉它的词是有意义的这是错觉。对这两句话，维特根斯坦的无意义性的判断是一样的：词是无意义的。[①] 在逻辑上，两者是同等的。

维特根斯坦没有否认这两句有不同。但他认为这一不同只是两者怎样冲击我们——他们的声音。关于类似的一对话维特根斯坦说，“我们倾向于说一个，并被它迷惑，而不是另一个。”[②] 不过这与其说是逻辑的不同不如说是心理上的不同。

在他的演讲注释中，维特根斯坦说“我们大多数人认为有产生意义的无意义和不产生意义的无意义”。这一对无意义的普通观点的描述是令人困惑的；因为大概没有人会说有产生意义的无意义。但是维特根斯坦认为无意义的普通观点——在卡尔纳普主义的论文中得到完整表述的观点——仍然保证存在产生意义的无意义。在此章的最后一部分之前我们还不能评价维特根斯坦的指责公正与否。在这点上我们注意到在《逻辑哲学论》和《哲学研究》中，维特根斯坦对我所谓的卡尔纳普主义的描述都与中心主题相联系。《逻辑哲学论》的主旨之一是有问题的性质，即试图指出什么超出逻辑的限度，超出可想的界限：“我们不能思想任何非逻辑的东西”；“我们不能说一个‘非逻辑

---

① 维特根斯坦在这段话中的立场好像是“这同时是绿的和黄的”中没有词是有意义的。但按照上文从《逻辑哲学论》中引用的公式（T. 5. 4733），无意义的话的问题在于我们没有给它的组成部分赋予意义，表明无意义的句子可能包含某些有意义的词和某些无意义的词。（这个印象被维特根斯坦对短语“苏格拉底是同一的”的讨论所进一步强化。）我认为演讲评论所表明的立场是很好地归于维特根斯坦的观点；它表达了严格符合上下文的结论。在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦对词的声音的心理上的重要特征给出表达：有一个自然的通道（或几个自然的通道）赋予它们意义；但严格地讲，没有一个词能被说是有意义的，直到做出进一步的说明。

② 未出版的演讲笔记，Margaret Macdonald 编，引自 Cora Diamond，《现实主义的精神》（*The Realistic Spirit*，Cambridge，MA，MIT Press，1991），页 106—107。

的’世界看起来如何”（T3. 03 和 3. 031）。[①] 我将在以下第五部分论证，维特根斯坦所说“我们大多数人”所持有的观点是谈论什么是非法的问题；它的这种描述非逻辑思想的方式证明是高度有问题的。维特根斯坦对这些无意义的普通观念（卡尔纳普主义所表述的观念）所固有的问题的认识使他拒绝了它。

我们可以在下列陈述中获取维特根斯坦早期晚期的无意义概念。

W1. 一个表达式只有被用于有意义的句子时才有意义。

W2. 若一个句子是无意义的，是因为一个或更多它的组成表达式缺乏意义。

W3. 在不同种类的无意义之间没有逻辑的区别。

这些主张所表述的无意义概念形成了维特根斯坦批判传统形而上学的全部途径。如果我们认识不到他坚持的这一无意义概念，就会陷入误解或疏忽维特根斯坦的全部与众不同的哲学贡献。我们将看到，这恰恰是在许多关于维特根斯坦的文章中所发生的事情。[②]

---

① 在这些维特根斯坦的陈述中有内在的困难，因为我们掌握它们的意义依赖于我们已经掌握说成是无可思议的东西。《逻辑哲学论》的奇特结构——特别是维特根斯坦要求我们把它所包含的句子看成是无意义的——反映他试图抓住这些困难的尝试。为了我的目的，我可以忽略这些困难；我将满足于一个初步的转变或两个辩证的奇想，最终揭示卡尔纳普主义只是立场的幻想。

② 科拉·戴阿蒙德（Cora Diamond）在“无意义可能是什么”一文（《现实主义精神》同上）中，已经抽取出维特根斯坦的无意义概念与我所谓卡尔纳普主义（她所谓“自然的观点”）之间的区别。在“《逻辑哲学论》的方法”一文（从选集中的摘录）中，詹姆斯·科南特深入阐明维特根斯坦的无意义；他的一篇从《逻辑哲学论》发展的文章类似于我用比我能够在这里给出的更多的原文的支持来描述和提供了文章。为了突出在维特根斯坦的思想中有关无意义人观念的中心，为了探讨《逻辑哲学论》的结构与那些观念相关的方式，我感谢戴阿蒙德的“扔掉梯子”（《现实主义精神》）和“伦理、想象与维特根斯坦的《逻辑哲学论》的方法”（同上），以及詹姆斯·科南特，“逻辑上相异的思想的研究”，《哲学的话题》（*Philosophical Topics*，1991，vol. 20），页 115—180。

III. 贝克和哈克:作为违反语法规则的无意义

贝克和哈克在《维特根斯坦:规则,语法与必然性》中认为维特根斯坦后期思想的核心是界定意义的边界。他们这样解法维特根斯坦,"哲学不关心什么是真什么是假,而关心什么产生意义什么穿越意义的边界。"① 按他们的理解,意义的边界由语法设定。研究维特根斯坦的哲学家的任务就是阐述清楚语法的规则以及细察违反那些规则的话语(特别是形而上学话语)。他们认为如果你违反语法规则,你会陷入无意义。他们指出:

> 维特根斯坦所理解的语法,是语言的账本(PG. 87)。它的规则决定意义的界限,经过仔细考察他们哲学家可以确定在哪一点上他透支了理性,违反了使用表达式的规则,从而以微妙的不易确认的方式穿越了意义的边界。②

在贝克与哈克关于后期维特根斯坦的哲学目标与方法的概念与我们在卡尔纳普著作中所见的目标与方法之间至少有一个表面上的类似点。卡尔纳普在其逻辑句法阶段,也想阐述清楚使用表达式的规则(或者让表达式的提出阐述此规则),然后把那些规则应用于形而上学话语。当一个话语违反那些规则时,卡尔纳普像贝克和哈克理解的维特根斯坦一样,宣称它是无意义的。

这一类似点其实隐藏得很深。贝克与哈克归之于维特根斯坦的意义概念具有卡尔纳普关于意义的逻辑句法理论的本质结构。这一类似点被贝克与哈克明确否认他们把逻辑句法理论归于维特根斯坦的事实所掩盖了。因此我的一个基本任务就是说明在他们对维特根

① 贝克和哈克,《维特根斯坦:规则、语法与必然性》(*Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1985),页39。

② 同上,页55。贝克和哈克实际上并不认为哲学家陷入无意义是"微妙的和不易确认的"。这些词是维特根斯坦的花言巧语,他们无权使用。

斯坦的解释与逻辑句法理论之间的不同不足以区别他们的解释与卡尔纳普主义。

贝克与哈克在好几处说后期维特根斯坦取得一个很大进展,放弃了无意义来自于违反逻辑句法的观点,而赞成无意义来自于违反"语法规则"的观点。例如,他们说:

> 在《逻辑哲学论》乃至"一些关于逻辑形式的评论"中,维特根斯坦的逻辑句法规则的概念远离支配他后期著作的语法规则的概念……《逻辑哲学论》中许多有关逻辑句法的中心论题及其与现实的关系现在似乎混乱到处于衰退的背叛的境地。①

如我所指出的,认为《逻辑哲学论》支持无意义来自于违反逻辑句法规则的观点是错误的。但我不想争论贝克与哈克关于《逻辑哲学论》的文章的细节,因为他们的目的是解释《哲学研究》,而我的目的是说明即使后期著作的精明的读者也可能将卡尔纳普主义归于维特根斯坦。

为澄清贝克与哈克文章的中心——语法规则的本性,证明它们与卡尔纳普所谓逻辑句法规则之间的不同是多么小,我们可以考虑下列贝克与哈克所引证的在语法规则与所谓逻辑句法规则之间的详细不同。(1)逻辑句法支配逻辑上适当名称的可能组合,"逻辑上适当的名称"是语言的基本建构组块,"基本命题"由此而建构。还不知道我们语言的"逻辑上适当的名称"与"基本命题"是什么,它们有待于对我们的讲话的普通形式的最终分析。因而逻辑句法不能被用于我们实际的语言。另一方面,语法规则支配我们语言的语词组合的可能性。(2)逻辑句法假定反映现实的逻辑形式,而语法是"自主的",即"语法是自我浮动的结构",并不"对现实的本性,心智的结构或'思想的规律'负责"。② (3)第二个不同点推论是只有一个逻辑句法,而有多个语法——每一种语言有一种语

① 贝克和哈克,《维特根斯坦:规则,语法与必然性》,页36。

② 同上,页37,40。

法。(4)逻辑句法规则应用于句子只依靠它们的句法,而语法规则应用于句子依靠它们的句法和句子的词的意义。[①]

以上四个对比区分了贝克与哈克声称在《逻辑哲学论》中发现的逻辑句法规则与他们声称在维特根斯坦的后期著作中发现的语法规则。但是他们没有区分卡尔纳普的逻辑句法概念与贝克与哈克归于后期维特根斯坦的语法概念。让我们来依次开始每个对比。

关于(1):卡尔纳普认为逻辑句法规则产生明确的,或许应该是被阐明的,人工的,逻辑正确的语言。一个理想的,逻辑正确的语言还没有被建构;可能这一建构要等待对普通语言的彻底分析。但卡尔纳普认为我们不必等待逻辑的理想语言的完全建构,在此前我们就能够使用逻辑句法的工具。他认为我们已经充分领会到一个逻辑的理想语言会允许我们表达和应用逻辑句法规则于哲学的话语。进一步,逻辑句法规则虽然适合于逻辑正确的语言,但通过把自然语言的词翻译成逻辑正确的语言的象征主义,也应用于自然语言。其实,在《消除形而上学》中,卡尔纳普将逻辑句法规则直接应用于自然语言的话语。因此就卡尔纳普的逻辑句法规则应用于自然语言的词只是 as it stands,好像是公正的。[②]

关于(2):在《消除形而上学》中,卡尔纳普说似乎只有一种逻辑句法。(即我们所谓"一元论的逻辑句法阶段"。)在他事业的这一阶段,卡尔纳普可能相信只有一种逻辑正确的语言,自然语言的每一有意义的部分都必须符合它。因此有人可能认为这一逻辑正确的语言有一些形而上学的基础,或"反映现实的逻辑形式",并将此观点归之于他。然而即便这是卡尔纳普在他的一元论逻辑句法阶段的观点,也不是他在后来的多元论逻辑句法阶段的观点。在《语言的逻辑句法》中,他接受了不同逻辑句法的可能性。接着他认为逻辑句法不必符合任何我们所谓"现实的逻辑形式"。卡尔纳普一元论立场的这一特性足以产

① (1)—(3)取自"从逻辑句法到哲学的语法"的一部分(同上,页 37—41);(4)暗含在同上 56 页。

② 这并不意味着卡尔纳普认为所有逻辑句法规则都已知道。相反,他说逻辑学家要做大量的工作以得到一个完整的逻辑句法规则的目录。但是贝克与哈克也认为哲学家们仍要做工作以揭露不明显的语法规则。

生在贝克与哈克意义上"自主的"逻辑句法。

关于(3):即使多元论的卡尔纳普也不会说每一种自然语言都有不同的逻辑句法。但贝克与哈克自己认为"许多分享大量普通概念的核心的语言有一大列同形的规则"。[①] 卡尔纳普本来聚焦于一大列同形规则,这对贝克与哈克所谓的"发达"语言来说很普通。如果语言的"语法"不同于其他在某种程度上没有被这些同形规则纳入的"语法",卡尔纳普会扩展相应的逻辑句法来处理这一问题。因此每一自然语言都至少有一个逻辑句法,而某些语言可能有相同的(或同形的)逻辑句法。这似乎并不标志着在卡尔纳普的观点与贝克与哈克归于维特根斯坦的观点之间有重要的不同。

关于(4):卡尔纳普把决定意义的规则称为"逻辑句法规则"。这好像意味着他正考虑这种规则:在正式的系统中作为纯粹句法规则支配符号的可容许的结合。卡尔纳普确实认为在逻辑正确的语言中每一符号的逻辑范畴(和允许的结合)将显示在符号形式中,正如在罗素(Russel)的符号中强调谓词表达式与名称之间的不同显示在它们的形式中。但卡尔纳普也认为你不能应用逻辑句法规则(你不能利用逻辑正确语言的明白符号),除非你注意到你正在检验的句子的意义。为应用逻辑句法规则,你必须首先把讨论中的句子翻译成逻辑正确的语言。这使你必须鉴别自然语言的词的意义。再者,卡尔纳普假设在逻辑正确的语言中,词的逻辑范畴要依赖于词的意思;比如他假定名词将被分成不同逻辑范畴"按照它们分配的物质客体或数字等的性质"。[②] 卡尔纳普的逻辑句法规则实际上支配着被视为意义传送者的词。在他的逻辑句法阶段,卡尔纳普没有使句法的因素脱离语义的因素。这非常符合贝克与哈克所说的关于后期维特根斯坦的下列一段话:"维特根斯坦明确地认为……在所谓'句法的'或'语义的'两种词的使用模式之间没有本质的分界线"。[③]

我们可以得出结论,贝克与哈克试图区分他们归于维特根斯坦的

① 贝克和哈克,《维特根斯坦:规则、语法与必然性》,页 40。

② 《消除形而上学》,页 68。

③ 同上,页 56。

立场与意义的逻辑句法理论没有成功。他们引证的语法规则与逻辑句法规则之间的不同没有标志出他们归于维特根斯坦的无意义概念与卡尔纳普的逻辑句法理论之间的实质性的分歧。但为了说明贝克与哈克的立场是卡尔纳普的，除了证明他们没有明确区别他们的意见和卡尔纳普主义的意见，我们需要更多的证据；我们需要明白他们实际上继承了一个卡尔纳普的意义概念。我们能在他们的批判方法中看到这一承诺。当我们看到贝克与哈克怎样挥舞着语法的工具来批判哲学话语为无意义时，我们可以看到卡尔纳普主义在起作用。（这里以及我的说明的其他部分，我提到贝克与哈克归于维特根斯坦的观点作为"贝克与哈克的观点"，因为他们在后期维特根斯坦那里发现的意义概念是他们认可的，而不是维特根斯坦的。）

这是贝克与哈克的批判方法的典型例子：

> 如果有人（无论是哲学家还是科学家）主张颜色是心智或头脑中的感觉，哲学家必须指出这个人误用了词语"感觉"和"颜色"。他应该提醒对话者，头脑中的感觉叫"头疼"，而颜色不是头疼；一个人在膝盖或背上能有感觉，但在心智里没有感觉。他必须强调，它是有色的广延的事物。但这不是关于世界的实际的主张（是一个科学家会可理解地否认的看法。）这是语法的观察，即，颜色的语法允许断言事物"是有色的"，也可以断言此事物"是广延的"。心智和感觉不是广延的，也就是说"这个疼痛有5厘米长"或"这个痒比那个短2厘米"是无意义的。[1]

在此贝克与哈克设想某人（我称他是"科学家"）说，"颜色是心智中的感觉"。也许我们会同意这种想象的话有点奇怪；经过进一步质询我们可以结束此话是无意义的结论。我考虑这个例子的目的不是争论这一结论，而只是表明贝克与哈克为他们的结论的论证导致了卡

① 《消除形而上学》，页53。

尔纳普主义。

贝克与哈克在上文中提出一些材料来建立一个强有力的论据，论证科学家的话是无意义的。对于这个材料我们需要一些理性的重建，因为贝克与哈克思考了好几条不同的话且给出非常精简的论证；我将集中于我认为是他们最强有力的论证。贝克与哈克认为说明一句话是无意义的就是说明它违反了一种或多种语法规则，于是我们可以通过提取对讨论中的规则的清晰陈述，开始我们对他们的论证的重建。贝克与哈克好像把他们的论证奠基于两个"语法的观察"，我用公式表示如下：

（a）若我可以说"X是有色的"，则你可以说"X是广延的"。[1]

（b）你不能说"X是感觉且X是广延的"。[2]

他们好像也使用下列一般原则：

（c）说需要任何一个句子违反语法规则，这是对语法规则的违反。[3]

① 这是我对所谓这一"观察"的注释："颜色的语法许可断言某物'是有颜色的'，我们也可以断言此物'是广延的'。"贝克与哈克的公式打开了这个规则的例外可能性。在我的注释中，为建构一个强有力的代表贝克与哈克的利益的论证，我关闭了这一可能性。因为如若我许可不是广延的某物"是有颜色的"这一断言在语法上是可接受的，则我们必须面对科学家在利用这一例外的可能性。在面对这一可能性中，贝克与哈克没有提出任何理由反对科学家的话。贝克与哈克的论证只有在我们从规则的论证中结束这一例外时才起作用。（当然，没有这个例外此规则也不明显正确。）

② 这是我对贝克与哈克所谓"精神和感觉都不是广延的"的意思的部分注释。

③ 这一规则证明是高度有疑义的。这个规则暗含于所引的段落中的最后一个句子。考虑一下为何说"这个疼有5厘米长"没有意义。按照贝克与哈克，这个问题等同于以下问题："这个疼有5厘米长"违反了什么语法规则？贝克与哈克的回答似乎在于对感觉不是广延的语法的观察。但是至于"这个疼是广延的"这种非法表达，与"这个疼有5厘米长"这种非法表达，我们必须认识到后者牵涉到前者；在词自身的水平上没有关系。规则（c）的替代物可能是无数种特殊规则，（如，如果你说"x是一个感觉"，那么你不能说"x是镍的尺寸"，也不能说"x是加利福尼亚的形状"，等等。）引证这些特殊规则之一反对有人说，比如，"我的疼是镍的尺寸"似乎是无望的，特别是贝克与哈克如果不能联系特殊规则与如（b）的一般规则。且特殊规则与一般规则的关系将包含如（c）的规则。贝克与哈克承诺的一些如此的规则包含限制，如果我是对的，那么他们承诺存在违反语法规则而仍有意义的句子。因为限制是句子之间的关系仅就它们是有意义的。如果贝克与哈克考虑词的句子式形式的限制，为了确定它违反语法规则，他们必须赋予词的句子式形式以意义；同时，他们要说，因为句子违反了一种语法规则，它是无意义的。这是一般意义上卡尔纳普主义的悖论的预演。

贝克与哈克声称说心智中的感觉是无意义的,但唯一支持他们主张的是他们提到的如上(a)和(b)的规则。句子"颜色和感觉在心智中"并不涉及谓词"是有色的"或"是广延的"。因为科学家的感觉不违反贝克与哈克引述的规则,很难明白他们为什么要宣称它是无意义的。为发现科学家的话和贝克与哈克的论证之间的联系,我们必须假定贝克与哈克认为科学家承认关于有色事物的主张。他所说的一切就是*颜色是心智中的感觉*;而贝克与哈克似乎让他说*有色的事物是心智中的感觉*。①

让我们跟随贝克与哈克来想象科学家说,"如某物是有色的,则它是心智中的感觉。"在他们的论证的这一阶段,贝克与哈克认为理所当然他们知道什么规则应用于这句话。假定规则(a)经由(c)在应用于科学家的话的规则之中,我们可以构造下面的论证来表明它违反了那些规则。假设我可以说一个孩子的弹球,"这只弹球是有色的。"则据规则(a),我可以说"这只弹球是广延的",以及科学家的有条件的暗示"这只弹球是心智中的感觉"。这样在这一例中,科学家的句子,连同语法规则,暗示"这只弹球是广延的且是心智中的感觉"。这违反了规则(b)。因此,据规则(c),科学家的主张自身就违反了语法规则。既然任何违反语法规则的都是无意义的,那么科学家的话是无意义的。

这一贝克与哈克的批判行为的细节表明,在他们的观念中某种词的结合因为他们所属的范畴而被禁止。如他们论证,感觉短语(如"疼")不能与广延短语(如"5 厘米长")结合。依据贝克与哈克,相应的范畴是语法的;但他们的语法的观念与卡尔纳普的"句法的范畴"的观念只有细微的不同。② 贝克与哈克同意卡尔纳普(在其逻辑句法阶段)的观点:无意义来自于你违反规则地联接词,这些规则支配词如何从不同的范畴中被联接。

我们现在能够定位贝克与哈克的无意义概念,与卡尔纳普主义和维特根斯坦自己的概念相比。按照贝克与哈克的判断,科学家的词自

① 这一奇怪的主张是对科学家的句子的最严厉的解读。但只有贝克与哈克以这种方式解释科学家,他们才会不再用他们的规则(a)的(b)。

② 比较同上,页 55 与《消除形而上学》页 68。

身是完全有意义的。他使用"感觉"一词表示感觉,只是因为词有其通常的意义,它们的规则控制了科学的话。如果科学家使用一个或多个无意义的词,贝克与哈克的就不能使论证以语法规则为基础,这些语法规则决定概念如何可以与不可以被联接。因为科学家的话违反那些规则,它是无意义的。一般来说,哲学家的正确任务,如贝克与哈克所见,是识别这种违反,把语法规则集合成可理解的序列,以便使违反规则易于识别。贝克与哈克的论题被证明正好符合卡尔纳普主义论题的特性(C1、C2 和 C3)。

在一般意义上,贝克与哈克并不是正好符合卡尔纳普主义。他们的立场有两个深入的特征,对卡尔纳普主义的逻辑句法形式是本质性的。首先,他们坚持认为词违反语法规则地结合导致无意义,如我们所见他们必须把这些词当作意义的传送者。因而他们符合原则 LS1。至于 LS2,相关规则是逻辑句法的规则,情况更为复杂。贝克与哈克说他们的语法规则不是逻辑句法规则。但如我们所见,他们提取区别的尝试失败了;在他们所谓"语法规则"与卡尔纳普所谓"逻辑句法规则"之间没有明显的不同。既然他们坚持语法规则系统的多样性,我们可以把他们的立场分类为多元论的逻辑句法理论。

由于他们的卡尔纳普式承诺,贝克与哈克与维特根斯坦的无意义概念产生了分歧。但是他们在他们说明的段落中掩盖了这一分歧,这些段落是维特根斯坦的概念的主要表达。考虑到语境原则(如上面的 W1 所表述的),贝克与哈克知道这一原则的重要性,但他们误解了其含义。下面一段话有启发:

> 他强调,一个词在句子的语境中只有一个意义——这个格言应当被理解为是在说某种符号仅仅就它在符号系统中实际上履行的角色。①

这里在去除假象之后,我们有一个关于语境原则的绝好解释。维

① 贝克与哈克,《维特根斯坦:规则、语法与必然性》,页 47。

特根斯坦认为句子的有意义和组成它的词的有意义是不可分的。但在贝克与哈克的假象中,没有注意到句子:在维特根斯坦的语境原则中有意义的句子占据的角色,在他们的说法中被符号系统所占据。这一变化使语境原则变得不威胁贝克与哈克的批判方法。根据他们对此原则的解释,如果词属于符号系统,那么它们是有意义的符号。这打开这种可能性——有意义的符号可以结合进不是自身有意义的句子似的构成。他们的批判方法忠实于这一结合的可能性。但这正是语境原则(上段第一部分中描述的)要排除的可能性。

通过思考评论的含意得到的一个类似失败,损害了贝克与哈克在其他重要段落中的阐释。他们谈到维特根斯坦使用"Ab sur ah"的例子的演讲评论,他们写道:

> 语法学家倾向于区分语法上的无意义"这是它布鲁斯不(The was it blues no)"与胡话"Ab Sur ah"及"有感觉的无意义",如"绿色的观念狂暴地睡觉",后者属于英语的"合式的"句子。维特根斯坦不同意:无意义就是无意义;不同的只是声音,*Satzklang*。①

然而,当贝克与哈克继续解释"南极的东北"的无意义性时,他们说表达式"……的东北"一定要跟着一个指示地点的名词或代词,在一个地方的物体或人,或在一个地方发生的事件,"北极"和"南极"在那个上下文中不被接受为地点的名称。② 但这种判断甚至不能用"Ab sur ah"开始。我们不能说它违反了特殊的规则,比如关于一特定的介词可能做的物体一名称的规则;我们甚至不能确定话语中的名词和介词。无法把"Ab sur ah"看作违反了语法规则;它的无意义性只不过是由于缺乏"词"的意义。因此贝克与哈克错误区分了两个截然不同类型的无意义:由于使用缺乏意义的词产生的无意义,和由于违反语法

① 贝克与哈克,《维特根斯坦:规则、语法与必然性》,页57。
② 同上,页59。

产生的无意义。他们的解释不符合原则W3。

直到现在我还没有实际地批评一般的卡尔纳普主义或特殊的贝克与哈克的观点,除了说贝克与哈克错误认为他们的观点抓住了维特根斯坦的无意义概念。既然我们已经展示出贝克与哈克在某种情况下的卡尔纳普主义,我们可以开始看到它犯了辩论法的和哲学的双重错误。

辩论法的错误特别清楚地显现出来,如果我们想象贝克与哈克在他们的例子里怎样继续与科学家对话的话。在贝克与哈克提出语法规则并指出"心智中的颜色和感觉"违反了它们之后,想象一下科学家会如何回应? 如果他说,"哎呀! 我忘记怎么用'颜色'、'感觉'和'心智'等词。对不起我的假理论给您添麻烦了"? 或者可能是"是的,我以前从未注意过它,但你是对的:有反对我的话的规则"? 如果科学家愿意收回他的话或者用符合语法规则的词来表达他的观点,那么对话能愉快地结束;一点可疑的语言已经被清除或整理,每个人都满意。

但是确实在这个有趣的案例中——此案例激发哲学家们努力为意义和无意义划界——说出有问题的话的人会坚持己见。卡尔纳普攻击的形而上学家和贝克与哈克攻击的科学哲学家说话是因为他们认为有理由这样做。形而上学家感到被他们的争论迫使得出他们的(表面的)主张,他们进行争论来支持他们自身承认是奇怪的结论。

因为反对某人擅自决定他的话有强迫的原因,贝克与哈克很少提供结论。他们的实践暗示他们认为他们的语法规则是显而易见的,每个人将认识到它们是有约束力的。① 他们进行下去好像所有看的人都会立即认识到比如"说'这个痛是5厘米长'是无意义的",但是在这个有问题的案例中诉诸规则的显明性不会改变形而上学家:他或她借助于普通的用法已经知道话语是有问题的。

如果像在贝克与哈克中的科学家那样的讲话者选择蔑视语法的假定为明显的规则,那么贝克与哈克依赖退却的批判。他们说,如果

① 贝克与哈克说,"规则对规则支配的实践中的参与者必须或多或少是透明的。"(同上,页63)。

你不遵循他们的语法规则，那么你正使用有不同意义的词；你正使用不同的语法，在你说到你感觉中的“颜色”和我们所称的“颜色”之间没有有趣的接触点。在他们讨论想象中的科学家的时，贝克与哈克写道：

> 不听话的对话者可能坚持他是在一种特殊的新意义上使用“颜色”或“感觉”，这一意义可能比科学的目的更有用……但现在我们应当根据他所说的从中得出新规则，指出它们哪里不同于我们的规则。我们应该强调为什么概念不同，它如何看起来好像是一个令人吃惊的发现（颜色在心智中或真正地安排以引起感觉），或不过是一个引用陈述的新形式的建议（他还没有提出举出例子），或是因使用同名而引起的不同规则的混淆。①

这段话最初展开批判的建设性线索。贝克与哈克确实在被“颜色是心智中的感觉”的话所困惑；确实对这一话语的负责的批判应该开始于找出它的应有含义。贝克与哈克开始在科学家的词中寻找意义，他们说，“我们应当根据他所说的从中得出新规则”。但他们假设科学家只能做两件事之一，扰乱了批判的线索。或者他“建议采用一个陈述的新形式”（例如，使用术语“颜色”作为一种特定类型的感觉的名称），或者他混淆了碰巧听起来相同却有非常不同意义的两个词。贝克与哈克从一开始就排除了科学家可能实际上做过的主张的可能性（尽管这个主张我们不能立即理解）。他正好是如果我们想要理解他就应当打开的可能性；但打开这个可能性与宣称科学家违反了语法规则是矛盾的。贝克与哈克邀请科学家详细说明他的意思可能只是形式上的：他们已经知道他会说什么以及不可能不违反语法规则。

维特根斯坦认识到批判违反语法规则的话语需要批评者假定知道讲话者用他的词表达什么意思，这实现在他拒绝卡尔纳普主义之

① 贝克与哈克，《维特根斯坦：规则、语法与必然性》，页53。

后。但卡尔纳普主义的要求不被限制于语法和无意义的讨论。卡尔纳普的设想有时歪曲了维特根斯坦的文章，这文章最初好像与意义的论题没什么关系。我们将看到正是这一歪曲存在于玛丽·麦克基恩对维特根斯坦对怀疑论的回答的解释中，她在她的书《意义与确实性》所提出的。①

IV. 麦克基恩：维特根斯坦作为结构理论家

虽然麦克基恩没有明确思考维特根斯坦的意义概念，但她的解释使怀疑论的意义成为中心论题。她关于怀疑论的意义的论点在很多方面都回应了卡尔纳普在他的语言结构阶段对形而上学问题的处理。依据麦克基恩，怀疑论者的观察（1）“我们的实践和接受的知识主张”发生在结构内，（2）这一结构包含“人们毫无疑问地接受的判断”。② 麦克基恩认为，怀疑论者的反思揭示在两种命题或判断之间有差别：一种是结构的部分（麦克基恩称之为“结构命题”或“摩尔（Moore）式命题”），一种是结构内的（“非结构”或“普通的”命题）。依据麦克基恩，维特根斯坦的洞见是发现怀疑论者的反思所揭示的差别（也就是结构与普通命题之间的差别）可被用于确定怀疑论者的怀疑的可行性。

这一立场似乎卡尔纳普的语言结构立场中的有一点不同，就象麦克基恩对维特根斯坦对怀疑论的精彩的创新回答所作的赞扬是不足道的。但是，即使麦克基恩没有提到卡尔纳普，她的文章授权她说，她归之于维特根斯坦的结构理论优于卡尔纳普的结构理论，因为维特根斯坦（在她的文章中）怎样设想结构的组成部分。我们可以给出下列卡尔纳普和麦克基恩的维特根斯坦之间相应的不同的初始的特性：对卡尔纳普而言，所有属于结构的命题都是分析的，而对麦克基恩的维特根斯坦而言属于结构的命题既包括分析的命题也包括那些像摩尔

① 玛丽·麦克基恩，《意义与确定性：怀疑论的一个分解》（*Sense and Certainty: A Dissolution of Scepticism*, New York, Blackwell, 1989）。
② 同上，页3。

所提出的命题(比如,“我有两只手”)。

我们可以把麦克基恩的维特根斯坦的立场理解为卡尔纳普的分析的与综合的句子(或命题或判断)之间的区别的补充。依据卡尔纳普,这是在句子可被判定的两种方式之间的区别(即,能够决定支持还是反对句子的两种方式)。一些句子可单独由结构的句子形式规则所判定,并不输入任何从经验、证据、或任何其他种结构所描述的基础;这是分析的句子。分析的句子是那些你仅仅因为接受结构而做的句子:一旦你决定谈论,说,物理事物,你必须接受谈论它们的规则的推论,比如,“只是一个物质可以占据一个特定的时空点。”其他句子是由经验、证据等判定的;这是综合的句子。综合的句子本质上是对争论开放的(尽管按照标准原则上是可解决的争论作为结构的部分来表述)。

麦克基恩会论证,她归之于维特根斯坦的结构理论是卡尔纳普的结构理论的改进,通过指出维特根斯坦对摩尔命题(其中最著名的是“我有两只手”)的反思。依据麦克基恩,维特根斯坦认为这些命题,在普通的上下文中,取决于证实或不证实。在麦克基恩的文章中,这些命题取代了考察所围绕的固定点;它们制定考察无之不可的结构。因为“我有两只手”不是结构的句子形式规则的推论(即它不是分析的),卡尔纳普应该已把它看作取决于证实或不证实;对卡尔纳普而言,这一命题是一个可观的很好证实的分析命题。麦克基恩的维特根斯坦相信接受摩尔命题是证实或不证实的前提条件,正如对卡尔纳普而言接受分析的真理先于证实或不证实。因此,对麦克基恩的维特根斯坦而言,和卡尔纳普说摩尔命题仅仅是被我们考察的方法所很好证实的分析命题,这是错的。卡尔纳普把“考察的构成性的命题接受”这一概念等同于“分析命题”的概念。依据麦克基恩的维特根斯坦,卡尔纳普没有摩尔命题的任何位置,因为摩尔命题是构成性的但也是(在卡尔纳普的术语中)分析的。麦克基恩的维特根斯坦在他考察结构的理由中没有用分析的—综合的区别;他代之以普通命题和结构命题之间的区别(这些既包括卡尔纳普认为是分析的命题,也包括卡尔纳普认为是综合的摩尔式命题)。

在麦克基恩对维特根斯坦的解读中,结构命题与普通命题的区别以考察的结构为基础:任何被我们的考察实践所预先假定的命题都属于结构,任何作为考察主题出现的命题都是普通命题。与这两种命题的区别相关的是我们能维持的这两种命题的关系之间的区别;麦克基恩用“非认识的”与“认识的”来标志这两种关系。我们用非认知关系代表结构命题,用认知关系代表普通命题。命题的认知关系的例子是:知道 P,相信 P,怀疑是否 P,确定 P,延缓判断 P。相反,按照麦克基恩的维特根斯坦,我们用非认知关系代表结构命题:我们坚持它们,不怀疑它们,给予辩护时我们视它们为理所当然,等等。用非认知关系代表结构命题“优先于知识”,① 那样考察预先假定结构命题:为了能够完全知道任何事情,我们必须接受结构命题。

什么命题正好是我们必须接受以便能够指导任何考察的这种特殊命题?麦克基恩提出了一些从《论确定性》中收集来的例子:

> “这世界在我出生前已经存在很长时间”,“每个人都有父母”,……“我有两只手”,“那是一棵树”,“我在英格兰”,“我从未在月球上”;……“水在 100 摄氏度沸腾”,……“我是一个人”,……“我正坐在桌上写”。②

依据麦克基恩,一些迹象是很明显的:这些命题属于结构,它们可能被权威地说出,它们可能被视为理所当然(这里及接下来我将不断地指出麦克基恩对维特根斯坦的解释是麦克基恩的观点。麦克基恩,象贝克和哈克一样,把她自己认可的立场归之于维特根斯坦,但我要论证的是作为关于维特根斯坦的文章是站不住脚的)。

麦克基恩对怀疑论的批判以结构命题与普通命题的区别为基础。结构命题与普通命题有什么区别?依据麦克基恩,结构命题与判断的定义特征是接受它们构成我们使用普通命题和做普通判断的技术。

---

① 玛丽·麦克基恩,《意义与确定性:怀疑论的一个分解》,页 116。
② 同上,页 103。

麦克基恩说结构命题是一个“一起构成我们描述[或考察]世界的技术的判断的系统。”[1] 我们如果不非认知地接受结构命题与判断，就不能问问题、指导研究、提出描述或真实地说任何事物。

麦克基恩于是分享了卡尔纳普的意义理论。同意结构命题构成考察的观点提示了问题，“如果你不接受结构命题如何？”麦克基恩认为如果你不接受结构命题，如果你不接受描述的技术，那么你说的将是无意义的话。一种不接受结构命题的方式是设法怀疑它们；这是试图对我们只能恰当地采用非认知关系的命题采用非认知关系。麦克基恩说如果你试图否定或怀疑摩尔式命题，你就会违反“有意义地使用我们语言的表达式的条件”，[2] 这样你的话就是无意义的。依据麦克基恩，属于结构的命题为什么能被有意义地说或问设定了界限。她写道：“有意义地说……意味着在构成描述技术的判断的结构范围内说，或使用表达式的习惯方式。”[3] 无意义是由于你违反这些限制，当你怀疑或声称知道结构命题时你违反了它们。

麦克基恩关于怀疑论者的话是无意义的论点使她接近卡尔纳普的无意义概念。麦克基恩对于怀疑论者的错误判断是论题 C1 的一种形式：虽然怀疑论者的词自身是有意义的，但当他怀疑结构判断时却非法地使用那些词。这种有意义词的非法使用导致无意义；这是论题 C2。而且，麦克基恩认为她归之于维特根斯坦的新颖的结构认识论满足了批评家提供原则为合法的与非法的词的使用划界的要求。结构认识论提供了一种认识结构命题的方式；这个标准，加上对认识的操作者的直截了当的了解如“我知道——”，顾及必要的划界。这是论题 C3 的一种形式。

我们现在很容易看到，因为麦克基恩的观点是卡尔纳普主义的一个例证，它与维特根斯坦的无意义概念相矛盾。因为麦克基恩能够鉴别嵌入怀疑论者的表面上无意义的话中的结构命题，她必须否认语境原则。她对怀疑论的无意义性的判断不是他使用无意义的

[1] 玛丽·麦克基恩，《意义与确定性：怀疑论的一个分解》，页 142。
[2] 同上，页 160。
[3] 同上，页 150—60。

表达式；她因此致力于在逻辑上不同类别的无意义之间的差别（怀疑论者交换的这种无意义相对于由之产生的那种无意义，比如，说出一点胡言乱语）。广泛的卡尔纳普的观念使麦克基恩做出与维特根斯坦的无意义概念相矛盾的解释。如我们将要看到的，她的立场遇到了其他问题。

当我们反思怀疑论的假定的无意义性时，麦克基恩的无意义概念显示出一个基本的不稳定性。麦克基恩论证到，当一个怀疑论者试图否认（甚或怀疑）结构命题时，比如“我有两只手”，他因此停止于非认知地接受做出断言、否定和可能的怀疑的描述方法。根据麦克基恩，怀疑论者提出的词的形式不是错误的而是无意义的。说“我没有两只手”是无意义的。但是如果说“我没有两只手”是无意义的，那么什么意义使他说“我没有两只手”？维特根斯坦认为命题的意义与它的否定密切联系。如果否定（试图否定）一个命题是无意义的，那么断言（试图断言）它也是无意义的。因此，麦克基恩的怀疑论是无意义的概念似乎仅仅意味着结构命题自身不能被有意义地断言。并且假如它们不能被断言，则很难说它们如何能是有意义的。

但是麦克基恩关于结构命题的评论不是非常符合结构命题缺乏意义的结论。她把结构命题看作特殊明显的判断的表达式，看作可以被视为当然的命题。这些结构命题的描述只有当结构命题有意义时才有意义。的确，说它们是结构命题暗示它们是有意义的，然而她从结构命题概念中建构的无意义理论暗示它们不是有意义的。

由于摇摆不定，麦克基恩在她的观点中展现出紧张。有时她把结构命题看作是恰当的、有意义的、有真值的命题。有时她把这些“命题”看作起不同的作用：作为定义的技术，决定词如何被使用，等等。（在摇摆的此刻，她说好像结构“命题”缺乏真值。）[1] 如人所预期，这一关于结构命题的地位的摇摆有一个对应物，就是关于怀疑论者怀疑结

[1] 玛丽·麦克基恩，《意义与确定性：怀疑论的一个分解》，页 128，161。

构命题的表达的地位的摇摆。若结构包含有意义的命题，则应该可能怀疑那些命题之一。当麦克基恩这样思考结构时，她说怀疑论者确实提出了怀疑——虽然她赶紧加上这怀疑是“奇怪的”或“错位的”。[①] 但是，既然她也认为结构命题组成我们考察的实践，她有时说怀疑论者对结构命题的怀疑是“不合逻辑的”，或如有人会说，怀疑论者只是看起来好像提出了怀疑。[②]

麦克基恩不知道这一对摇摆所产生的紧张。当她说怀疑论者的怀疑是“错位的”，她致力于承诺它们的可理解性。下面一段话阐明了这一承诺。

> 怀疑论者的怀疑是错位的，正好是和摩尔的知识断言出于同样原因：他的怀疑错误描述了我们与命题——在上下文中的方法构成的命题——的关系，把它当作与经验判断的认知关系。

如果怀疑论者的怀疑错误描述了我们对结构命题的关系，那么他的怀疑的表达式是有意义的，因为只有一个有意义的表达式能够描述或错误描述（即错误地描述）一个事件的情况（正如我们与一特定命题的关系）。然而同时麦克基恩写道：“维特根斯坦对摩尔式命题的角色的说明显示怀疑论者试图怀疑它们是不合逻辑的。”[③] 但如果这个怀疑的试图是不合逻辑的，那么怀疑论者就不会说出有意义的话，如他问“你知道你有两只手吗?”

麦克基恩在其观点中展现出一种特殊尖锐的紧张。她写道：“维特根斯坦对于我们与摩尔式命题的关系的说明现在让我们看到为什么怀疑论者的怀疑一方面是错位的，另一方面是不合逻辑的。”[④]

有人可能试图讨论这一摇摆，麦克基恩发现她自己因为粗心，有

① 玛丽·麦克基恩，《意义与确定性：怀疑论的一个分解》，页 108，159。
② 同上，页 159—160。
③ 同上，页 159。
④ 同上，页 159。

时承诺说怀疑论者的怀疑是有意义的，有时又承诺说它们无意义。而实际上这一摇摆在意义的结构理论中是不合逻辑的。的确，正如我们将在第 5 部分所见的，这一摇摆在卡尔纳普主义自身中也是不合逻辑的。

麦克基恩的立场的内在不稳定性出现在她认为怀疑论者的怀疑企图是不合逻辑的观点之中。按照麦克基恩，怀疑论者的怀疑企图是不合逻辑的，因为他用“怀疑的态度”取代了“对摩尔式命题的承诺的态度”。[①] 现在我不确定麦克基恩的“怀疑的态度”确切的含义。麦克基恩会说怀疑论者发出一些表达其怀疑态度的话（如“你怎么知道你有两只手?”）。用这些词怀疑论者企图怀疑结构命题；因为不加疑问地接受所有结构命题是考察的可能性的必要条件，怀疑论者因而“破坏了他的词的意义”。麦克基恩得出结论说怀疑论者的怀疑企图是不合逻辑的。

在卡尔纳普的语言结构阶段有一个类似的时刻。卡尔纳普对怀疑论者的疑问的批判是，提出一个只在结构内部有意义的概念（如“真”）并试图把它应用于结构自身。[②] 对卡尔纳普和麦克基恩来说，对怀疑论者陷入无意义的批判依赖于理解他试图问什么。按照麦克基恩，怀疑论者试图怀疑（或采用认知的关系）结构命题；按照卡尔纳普，他试图把只在结构内可用的概念应用到作为整体的结构。说明怀疑论者的话中发生了什么要求至少部分理解怀疑论者“说”了什么。麦克基恩必须能够认识在怀疑论者的话里嵌入的结构命题。她必须确定在怀疑论者的“我怎么知道我有两只手?”中的“我有两只手”表达了一个确定的、有意义的结构命题。（如果麦克基恩确定那个命题，没有插入在怀疑论者的话中，那么她就没有理由指责怀疑论者试图怀疑结构的一部分。）卡尔纳普必须确定怀疑论者正试图把概念“真”——同样的概念出现在如“独角兽是不真的”的断言中——应用于物理事物的系统中。

① 玛丽·麦克基恩，《意义与确定性：怀疑论的一个分解》，页 160。
② 卡尔纳普，《经验主义、语义学与本体论》，上文所引，页 207。

现在我们能够了解为何麦克基恩摇摆于这两者之间：把怀疑论者看作表达有意义但错位的怀疑与把他看作是在说无意义。在我们已经论及的摇摆的同时，麦克基恩说怀疑论者的话是无意义的，她依靠话语的逻辑结构。她澄清了这两点：怀疑论者的行动与嵌入他的问题中的结构命题有关，他正试图怀疑那个命题。如果我们止于对此话的描述，而不继续关注麦克基恩关于这一怀疑的企图致使话语无意义的论点，那么我们有一个话语的描述应该让我们弄清它的意义。我们对它有一个特殊的命题和一个态度（即怀疑）的表达。给出这个对怀疑论者的话的描述后，我们应该得出结论，怀疑论者已经表达过怀疑。麦克基恩自己关于为什么怀疑论者的话是无意义的论点迫使她出现另一时刻的摇摆，那时她说怀疑论者表达了真正的，尽管可能“奇怪的”怀疑。

麦克基恩不能只停留在此时彼刻的摇摆中。正如我们刚刚看到的，她此时宣称怀疑论的怀疑的表达是无意义的，迫使她彼时说它们仅仅是错位的。如果她试图保持在第二个摇摆上，即，如果她试图只说怀疑论者的怀疑是“奇怪的”，那么她将不会提出一个满意的对怀疑论的回答。怀疑就是怀疑，不管它是不是那种人们平常关心的怀疑，且如果一个关于命题的怀疑不能被回答，它将使所有建构在那个命题基础之上的知识成为可疑的。麦克基恩于是深深地陷入两个摇摆中。不过被迫既说怀疑论者表达有意义的怀疑，又说他在说无意义，这是一个不幸的立场。我将论证，这一不幸的立场是卡尔纳普的一般特色。

V. 卡尔纳普主义的不合逻辑

卡尔纳普主义的基石是这一主张：有一种无意义产生于概念的非法使用。在围绕逻辑句法或语法观念建立的意义理论中，概念的使用是非法的，如果它违反了概念结合的规则。在围绕结构观点建立的意义理论中，非法使用是指概念的应用（如“正当理由”或“知识”）超出在其中有意义的界限。

为评价这些理论，让我们把它们应用于一个理想的事例。设想一个好像是极坏的非法使用概念的例子：假设一个人说，“我的电话有0.328的击球率”。一个逻辑句法阶段的卡尔纳普信徒会说这个讲话者试图应用“有击球率”的概念，这一概念只有在应用于棒球或其他类似运动的运动者时才有意义，[不能]应用于不是与不能是棒球手的人；概念“是一部电话”与“有一个击球率”是不相容的。讲话者试图联结它们就是无意义。一个语法结构阶段的卡尔纳普信徒会说讲话者使用“有一个击球率”的概念超出了在其中能有意义地应用它的范围：此概念能被有意义地应用只在棒球（或其他涉及击球的上下文）的结构中，而不在我们谈论电话的语言结构中。[①]

在对这一假想话语的卡尔纳普信徒的诊断中我们应该有什么信心？在我们宣告讲话者陷入无意义之前，先询问她的意思是明智的。她可能给出一个使她的话有完美意义的回答；比如，她可能说，“它的意思是，在我全部拨打的电话中，我有32.8%的次数打通我想要的人。”如果她如此解释她的话的意思，没有人会认为她非法地使用概念。卡尔纳普信徒会同意如果这个例子这样被充实，则它是完全有意义的。不过，他会解释说，那只表明它不是他所关心的那种例子。他会说在他的例子中一个词被赋予新意义或一个概念被延伸到新用途。

卡尔纳普信徒的批判应用在这些例子中：概念被非法地结合或使用超越它们的界限。为鉴别这些例子，卡尔纳普信徒的批判需要决定哪种概念在讨论中的话语中起作用。他需要确定讲话者用词“电话”表示概念“电话”，用词“有一个击球率”表示“有一个击球率”。这需要解释她的话。很自然认为，话语的解释是经由它可理解或弄清楚开始令人困惑的话的过程；好像你还没有一个候选者解释一句话除非你已

① 应用于这个例子的语言结构的诊断有一个非常一般的形式：它坚持这句话是无意义的，因为使用一个概念超出了结构，在结构中句子可被有意义地应用。卡尔纳普主义的语言结构版本提供了一个对哲学上的无意义的更详细的诊断：一些哲学上的无意义来自于应用概念从结构内部到作为整体的结构。这一更详细的诊断没有应用于我的例子；好像应用的是“棒球运动有一个0.328的击球率”的例子。为了使我的论证更普遍地反对卡尔纳普主义，我使用了一个易受一般诊断影响的例子。

经理解了它。相反，卡尔纳普信徒需要一个恰好没有弄清楚他正批判的话的解释。我们可用说卡尔纳普信徒需要一个"准解释"来标志卡尔纳普信徒所寻求的与正常解释之间的不同。正如正常解释提供一个对令人困惑的话的理解，卡尔纳普信徒的准解释提供一种他所批判的话的"理解"。这种"理解"不能被所谓适当地理解：卡尔纳普信徒的批判的全部要点是表明句子是无意义的，一点没有理解无意义。卡尔纳普信徒完成了被讨论的话语的"准理解"。这准理解类似于真正的理解，因为两者都能使其所有者明白什么概念在话中起作用。卡尔纳普信徒会同意你不能理解他所批判的话；的确，他会坚持认为他的准理解让你完全明白为什么你不能理解它，因为他的准理解让你认识到它非法使用概念。

让我们假设卡尔纳普主义的批评家已经完成一个他的目标话语（"我的电话有 0.328 的击球率"）的准理解。现在，卡尔纳普信徒的准理解正好产生了什么？一个准理解没有产生话语说什么的理解，因为没有此事。但它产生哪些概念在话语中被结合的知识。确实，卡尔纳普信徒的准理解必须产生更多，卡尔纳普信徒不仅需要知道哪些概念在话语中被结合，而且需要知道那些概念怎样被结合。只知道"电话"和"有 0.328 的击球率"两个概念在话中被结合不能证明它是无意义的。因为这些概念可以大量非常明智的方式被结合，就像在这个句子中："我在电话中与一个正在击 0.328 的竞赛者通话。"卡尔纳普信徒的批判发现错误，不在相关概念的任何结合，而在句中正扮演决定性的逻辑角色的概念的一种特殊结合。在我们的例子中，卡尔纳普信徒发现错误在于话语，因为（他要说）它使用概念"电话"作为逻辑主语，概念"有 0.328 的击球率"作为逻辑谓语。但是比如说一种词的形式有逻辑主语"电话"和逻辑谓语"有大的铃声"，是说它是（例如）一个句子断言前一概念的例子中的后一概念。按照其逻辑主语和逻辑谓语来描述词的形式是把它描述为表达一个论断，把词的形式描述为表达一个论断是把它描述为有意义。不过，卡尔纳普信徒当然不想要把他对所讨论的话语的分析描述为有意义。于是卡尔纳普主义要求第三种差别，类似于解释和准解释以及理解与准理解之间的区别。这是在论断（被有意义的句子所表达）与准论断（被拥有一个概念的逻辑结构——类似于有意义的句子拥有的——的句子所表达）之间的区别。

这一区别能够使我们描述卡尔纳普信徒对如下例子的判断：这句话准断言概念"我的电话的有一个击球率"，这是概念的非法使用（依靠他所鼓吹的卡尔纳普主义的风格，卡尔纳普会说准论断既违反了逻辑句法规则，它应用概念也超出了结构的范围，在结构中它是有意义的）。我们已用词的形式补充了卡尔纳普信徒的判断。然而什么是真正地准论断一个和另一个概念？卡尔纳普信徒一定说论断和准论断都把概念集合入逻辑结构；准论断不同于论断因为准论断的概念的逻辑排列是非法的，而论断的是合法的。准论断的说明预先假定概念的逻辑结构的观念。这一观念确实是被论断的分析所说明，而不是被一种准论断的准分析所说明。比如，通过比较不同的真正论断的结构，句子的逻辑主语显现出来；逻辑主语在准论断中的作用是推断自逻辑主语在真正的论断中的作用。为说出准论断的准分析涉及论断的分析的方式，我们可以将卡尔纳普信徒对我们的理想事例的描述表达如下：它是一个准论断，在其中概念"电话"与"有一个击球率"结合的方式正是概念"电话"与"有一个大铃声"在句子"我的电话有一个大铃声"中结合的方式。然而这不完全正确。我们的例句结合它的概念的方式并不正好是在"我的电话有一个大铃声"中的概念的结合方式。后一结合是有意义的——它表达一个论断——而相应的"电话"与"有一个击球率"的结合是（卡尔纳普信徒想要论证）无意义的。

卡尔纳普信徒需要标明在真正的论断与准论断之间的区别。他们都有逻辑结构。因为逻辑结构的观念在真正的论断中有它的家，卡尔纳普信徒想要说明准论断的逻辑结构使用诸如"逻辑主语"和"逻辑谓语"的观念。因而他想要说准论断是逻辑主语与逻辑谓语的结合，或者准论断结合概念的方式正与真正的论断相同。但卡尔纳普信徒无权这样描述准论断：逻辑主语就是真正的论断的主语，逻辑谓语就是在真正的论断中主语的断言。因为他试图描述准论断，而不是真正的论断，他必须引入另一套类似物。每个逻辑角色可有助于有意义句子的意义，卡尔纳普信徒需要一个正好像那个角色一样的类似物，除

非它无助于句子的意义。更确切地说,这些"准逻辑角色"有助于句子的无意义。因此,比如,准主语在准论断中扮演的角色象主语在论断中扮演的一样。也就是说,句子的*准主语*有助于句子的*无意义*类似于句子的*主语*有助于其句子的*有意义*。其他逻辑角色如此类推。

为给出一个如我们例子中的无意义句子的结构的理由,卡尔纳普信徒不得不规定一个有大量丰富结构的无意义的领域。在这个领域中准主语与准谓语连结形成准论断。卡尔纳普主义批判家准理解这些准论断,他准分析它以便揭示它们拥有扮演不同准逻辑角色的概念的结构。卡尔纳普主义坚持句子的意义是句子的逻辑结构和其概念(它的词的意义)的功能。(这一论题强调了卡尔纳普主义的中心的观点逻辑分析——根据逻辑句法或结构——可为划分有意义的句子与无意义的句子提供标准。)但是卡尔纳普主义也提出这样的论题:如我们例中的句子有一个无意义的特殊形式,这个特殊形式是句子的准逻辑结构与其概念的功能。我们也可以称这种句子的无意义的特殊形式为"准意义"。

坚持准意义具有真正意义的所有特点这一结论很困难。准意义的句子有结构(准逻辑而非逻辑),有意义的组成部分,与其他句子的准逻辑关系。卡尔纳普信徒想要说存在特定的这些句子不符合规则或条件,因而它们是无意义的。但这些句子确实符合某些形式规则,即所有那些决定句子拥有的准逻辑角色的结构的规则。的确,在这一准意义的领域中,句子符合支配概念使用的规则,句子在意义的领域中违反这一规则。比如,在准意义的领域中,有一个规则说"不要连结从数量名词的范畴中得出的准主语与从数量概念的范畴中得出的准谓语"(作为一种选择,我们可以认为准意义的领域是这样一个领域,其中概念的使用总是在它们的结构外——或在它们的"准结构"内)。

简言之,卡尔纳普信徒,在充实他的有特色的批判时,不得不描述一个作为意义领域的镜像的无意义领域。他为了批判一个话语是非法使用概念,不得不准分析这句话以便表明它包含有意义的概念结合进确定的准逻辑形式。准分析句子就是把它们准理解为由类似于支配逻辑结构的标准所支配的结构中的项目。准意义的领域似乎有全部特征,这些特征(卡尔纳普自己的观点)在意义领域中有助于句子的意义。如果这是对的,那么卡尔纳普信徒主张在准意义的领域中的句子有意义。他有权说反对准意义的句子大多是由于他们有错误种类的意义——由错误标准支配的意义。卡尔纳普信徒处于不幸的立场:他声称特定的句子无意义是因为它们具有这种意义。

卡尔纳普信徒有一条路来规避这一结论。我在这部分中所给出的论证开始于这一观点:卡尔纳普信徒必须达成一种理解("准理解"),概念在他想要批判为无意义的话语中如何被结合。我已论证,有一个准理解等于弄清讨论中的话语的意义。但卡尔纳普信徒可能拒绝我的论证的开始部分。他会说他不需要(准)理解概念如何实际地连结入一个话语(他可能说,既然话语是无意义的,它实际上根本不连结任何概念)。他需要知道的一切就是讲话者正试图处理她的概念。卡尔纳普信徒的批判不是要求确定讲话者*成功*连结概念,而是要求确定她*试图*连接它们。卡尔纳普信徒会声称这允许他这样描述讲话者:不让他弄清楚她的话。"讲话者正试图连接概念'电话'和'有一个击球率'",他可能要说,"她正试图做的这一描述从人们怎样使用概念的普通观念中得到其内容。我们都知道概念'电话''有一个击球率'是什么,我们都知道两个概念结合成什么论断。让我说讲话者正试图做:她正试图把那些概念结合起来。她当然不可能成功,因为它们不适合结合(或因为有某种语法规则禁止那种结合,或因为她在使用的一个概念超出了它的合法使用的界限)。"

然而我们会问,是否这个讲话者正试图做什么的描述实际上没有一个暗含的承诺,以弄清楚讲话者(假设的)所说的无意义的话是什么意思?卡尔纳普信徒说讲话者试图结合某某概念。但如我们所见,这个讲话者在试图做什么的描述不足以让我们看到结合的问题。存在许多无害的概念结合在讨论中有意义。问题不在于试图结合这些概念本身,而在于试图结合它们以特殊的逻辑排列,即,如主语和谓语。于是卡尔纳普信徒关于讲话者在做什么的充实的描述必须有以下形式:"她正试图断言她的'电话''有一个击球率'。"

卡尔纳普信徒的描述的可理解性依赖于他关于论断的讲话的可

能理解性。特别地，卡尔纳普信徒的判断的可理解性已经降到这一描述的可理解性：尝试断言我的“电话”“有一个击球率”。我们如何评价这一描述是有意义的？如果我们指定一个目标，则说某人试图使那个目标有意义。在我们的例子中讲话者的“目标”是做出论断表达为“我的电话有一个击球率”。当然卡尔纳普信徒想要得到的结论是没有这样的目标；没有做这样论断的事物。为与他期望的结论相一致，卡尔纳普信徒不能指定讲话者假定试图达到的目标。

但如果我们不指定一个目标，说“她正试图达到那个目标”没有任何意义：至此我们还没有为试图谈到的描述挑选一个“那个目标”。我们可以考虑另一个例子证明这怎样影响卡尔纳普信徒的求助于“试图”的语言。以卡尔纳普自己的观点，说“她正让朱利叶斯·恺撒被7除”没有意义。因为名称“朱利叶斯·恺撒”与概念“被7除”是不相容的，没有如这个句子所声称描述的行为。现在假设卡尔纳普信徒面对这个例子，“她正让朱利叶斯·恺撒被7除”。逻辑分析会揭示，这个句子包含的“朱利叶斯·恺撒被7除”的确是一个正确的部分；既然根据卡尔纳普主义这个部分是无意义的，那整个句子一定也是无意义的。

相似的理由应用于我们的主要例子。以卡尔纳普主义的观点，“她在断言‘电话’‘有一个击球率’”没有意义。因为概念“有一个击球率”与“电话”是不相容的，没有这样的论断；因此我们不能说某人实现这样一个论断。但如果说某人实际地断言一个和另一个概念是无意义的，那么说她正试图断言一个和另一个概念也是无意义的。论断的表达嵌入卡尔纳普信徒自己关于讲话者正试图实现论断的描述中。

我们可以得出结论，卡尔纳普信徒自己关于“我的电话有一个击球率”这句话的判断有意义当且仅当这句话自身有意义。为卡尔纳普信徒保证他自己关于讲话者的混乱的判断是可理解的，他必须承认她的话有某种意义。于是卡尔纳普的无意义概念沦为这种主张：特定话语是无意义的是因为它们有这种意义。卡尔纳普信徒说一些意义是无意义的。

维特根斯坦头脑中有这种无意义的想法，他写道：“一个句子被称为无意义的，并不是好像它的无意义的意义。但是词的结合被排除出语言，退出流通”(PI. 500)。难以理解为什么维特根斯坦做这个或其他有关的评论。[1] 特别难以理解为什么维特根斯坦麻烦地说一个句子是无意义的，不是“它的无意义的意义”。不过我们对卡尔纳普主义的考察让我们认识到维特根斯坦的评论直接反对一个普遍深入的无意义概念。在这段话中，维特根斯坦区分他的关于批判一个句子为无意义的概念与卡尔纳普的这种批判的概念，他否认后者是合逻辑的。

我曾讨论过的评论者没有认识到它们归之于维特根斯坦的无意义概念恰恰是根据一些句子有无意义的意义的概念。我们对卡尔纳普的无意义理论的描述让我们认识到卡尔纳普主义是共同的思路，被有关维特根斯坦的文章广泛地接受。而且，我们得出了卡尔纳普主义的概念的结论，它既是不合逻辑的，维特根斯坦也明确地拒绝了它。维特根斯坦拒绝一般归于他的无意义概念。

卡尔纳普主义的不合逻辑是一般问题的例证之一，这一问题维特根斯坦曾在《逻辑哲学论》和其他作品中明确地谈到。问题是提取出实质性的思想的界限。正如维特根斯坦在《逻辑哲学论》序言中所说：“为了提取出思想的界限我们应该能够思考这一界限的两面(因此我们必须能够思考那些不能被思考的)。”卡尔纳普信徒想要通过区别意义与无意义提取出实质性的思想的界限。有意义的句子表达我们能思考的所有内容；无意义的句子没有内容，所以它们不能被思考。卡尔纳普信徒想要划分出可说的与不可说的。因此他以使它看似某物的方式描述界限的另一面：在界限的远的一面是有意义的亚句子部分的非法连结或概念的使用超越了它们适当的范围。然后他说，位于界限内部的是有意义的亚句子部分的合法连结或概念的作用不超出它们适当的范围。这给人的印象是他分离可想的意义与不可想的意义的连结来提取边界。但是，如我们所见，这一划分思想与非思想的方

---

① 这些包括维特根斯坦，《哲学语法》页130，和玛格丽特·马克当纳德所编的未出版的演讲笔记(引自科拉·戴阿蒙德，《现实主义精神》，上文所引，页106—107)。

式要求卡尔纳普信徒能够思考(或准理解)在界限的远的一面的非法连结。于是卡尔纳普信徒提取思想的实质性界限的努力失败了,正好是以维特根斯坦在《逻辑哲学论》中预见的方式。

被揭开的卡尔纳普主义为少数关于维特根斯坦如何批判哲学话语为无意义的评论提供了一个机会。他说,称一个句子无意义是把它排除在语言之外的方式。句子没有被排除是因为它有错误种类的意义或有不被允许的意义。事实上,排除不是一个绝对禁令:没有什么能禁止某人给讨论中的词的形式分配一个意义,只要每个人明白这一分配,词可被有意义地无混淆地使用。但是哲学家们惯用的表达不断引起混乱。出于不同原因,我们倾向于认为我们已为它们确定了一个意义,而实际上并没有。它们是已从语言游戏中分离出的词的形式。

指责一个哲学家使用这些表达之一而没有为它确定一个意义,要求一种非常不同于卡尔纳普信徒所做的批判。卡尔纳普信徒认为她能识别哲学家们的话的组成部分且识别其意义。她需要将她的批判目标,仅限于组成部分可能在词的直接的上下文关系中不清楚的意义。相反,当维特根斯坦在语言游戏中面对一句没有明确可辨别之处的话,他没有假定他能够分析话语;而是让讲话者解释她怎样使用词,怎样用语言游戏的其他因素连接它们以显示它们的意义。只有讲话者不能够以合理的方式这样做,维特根斯坦才推断她的话是无意义;理想的情况下,讲话者将以同样的方式达到同样的结论并因此撤回或修改她的话。因此应用维特根斯坦的无意义概念要求批判目标的强烈的参与;只检查词是不够的。当维特根斯坦批判一句话是无意义的,他目的是揭露,不是词自身中的错误,而是在讲话者与她的词的关系中的混乱——这一混乱表现在讲话者没有为它们指定一个意义。①

---

① 我要感谢许多朋友对这篇论文的帮助。劳吉·刚纳森、斯特芬·英格斯特恩、海比·邦德莱顿、茹帕特·瑞德、丽莎·冯·奥斯汀和玛丽·威瑟波恩阅读了论文的版本,帮助我修改哲学上的和文字上的问题。爱丽丝·克拉瑞引导手稿通过好几次关键的修订。大卫·芬克斯特恩帮助我制定论文的结构,集中我的论证,澄清我的写作。约翰·马克多维尔提供了一个可靠的无价评论。我最应该感谢的是吉姆·科南特,没有他的指导,我写不成这篇论文。

施皮格伯格(Herbert Spiegelberg)

维特根斯坦的现象学之谜①

李云飞 译

关于维特根斯坦的现象学之谜,亦即我在这里将要讨论的问题,乍看起来只不过是一个历史的问题。这个问题与他的《哲学评论》②有关,该著是最近从他的遗稿中编辑出版的一系列著作之一。这个谜源于这一事实,即在这里,现象学这一术语第一次清楚而又反复出现于维特根斯坦自己的文字中。这意味着什么呢? 这一迄今似乎仍未引起关注的事实具有怎样的意义呢?③ 由于错过了向维特根斯坦本人请教的机会,因此,要想终结性地回答这个问题是不可能的。但这一令人沮丧的事实并不构成我们逃避这个问题的正当理由。

---

① 原文于正文后尚有一则附录,系作者从《哲学评论》和《维特根斯坦与维也纳小组——由魏斯曼扯出的话题》这两个文本中选出的涉及现象学术语的原德文段落与作者本人的英译文段落的对照,作者原意是便于不能从德文阅读维特根斯坦著作的读者参考使用。现在,译者考虑《哲学评论》和《维特根斯坦与维也纳小组——由魏斯曼扯出的话题》这两个文本都已有了中译本,故此从略。——译者注

② 写于1930年,由拉什·里斯(Rush Rhees)编辑,Oxford,Basil Blackwell,1964。

③ 迄今为止,这一事实似乎尚未引起足够的重视。杰雄·维勒(Gershon Weiler)在其刊于《澳大利亚哲学杂志》第43期(1965)的文章中(页412—416)对此不致一辞。爱芮克·斯泰纽司(Eric Stenius)在其刊于《哲学季刊》第16期(1966)的书评中(页371—372),关于该书也只是简短地评述说,维特根斯坦对于"现象学的"一词的使用与其关于"现象学语言"的讨论之间的关系是含糊不清的。斯图亚特·哈姆泊暇(Stuart Hampshire)在其刊于《政治家动态》第71期(1966)的文章中(页163—164)根本就没有提到这一事实。而诺曼·马尔科姆(Norman Malcolm)在其评论文章(同上,页213—221)中仅仅把"现象学语言与物理语言比较"列为全书近二十个问题中的第四个问题,而没有进行相关的讨论。

首先，我想说明，为什么这个问题令我本人如此震惊和着迷。1960 年，我介绍现象学运动历史的著作的第一版印行，[①] 我当时具有这样一种明确的印象，即维特根斯坦对现象学没有任何兴趣并且很可能与其友人 M. 石里克在其文字中所持的低估现象学的态度相一致。尽管如此，《哲学研究》中的某些段落还是给我留下了这样一种印象，即维特根斯坦后期思想与现象学之间具有一种不易察觉的亲缘关系。此后，我于 1963 年偶然发现了鲁希·路易斯（Rush Rhees）论述亚历山大·马斯洛（Alexander Maslow）的著作《〈逻辑哲学论〉导论》的文章，[②] 其中，在讨论马斯洛的实证主义的解释时，他偶尔提及这样一个事实：即维特根斯坦已于 1929 年探讨了现象学语言的观念并完全以一种现象学的颜色理论为出发点；然而，几个月后他又放弃了自己所提出的这种现象学语言的观念，但"一度"又继续谈论一种"与各种不同的感觉场的语法或可能性有关的'现象学'"。

现在，《哲学评论》无意中为我们提供了关于这些提示的丰富证明。但不幸的是，这一新证据可能仍是不完全的，因为那个时期的材料还有更多尚未发表，关于这些材料，迄今为止，我还不能获得足够的信息。

现在就这一新证据而言，这个谜是什么呢？事实上，这一新证据引发了一连串这样的谜。下面这些问题使我觉得特别有意义或至少令我兴趣着迷：

1. "现象学"这一表达在维特根斯坦那里真正所指为何？

2. 他从何时起开始采用这一表达的呢？为什么？他与那时的现象学运动有什么关系？

3. 他使用"现象学"这一表达有多久？何时放弃的呢？为什么放弃？

4. "现象学"这一表达在维特根斯坦的思想发展中有何作用？

5. 它有何哲学价值？

---

① 《现象学运动》，The Hague，Martinus Nijhoff，1960；2nd ed.，1965。

② "〈逻辑哲学论〉：若干误解的起因"，《哲学评论》第 72 期（1963），页 213—220；也可参见《现象学运动》，同上，页 761 及以下。

6. 它对于其他现象学家有何意义？

关于这些问题，有些问题很可能无法回答。有些问题则需要充分研究维特根斯坦的文章和书信以及现存的、其他人的文章和书信。所有这一切都以对于维特根斯坦哲学的充分理解为前提，而这却超出了我现有的知识储备。这就是为什么我在探讨这个问题时颇费踌躇的原因。无论如何，我都应当极力避免高估现有的证据，避免匆匆作出无根据的、重构性的结论。但为了辩明甚至那些强加的问题的合理性并以这里所要采取的一种更好的立场去推进那些问题，这个问题对我来说就显得非常重要。因为，这不仅仅要求进行历史的勘察。它为开启某些新的视域提供了契机，同时也为维特根斯坦与现象学家之间的对话提供了契机，这种对话是以寻求他们共同的理论基础和有意义争论的方式进行。

文本依据和谜的意蕴

就我已能指明的而言，现象学和现象学的这两个词在《哲学评论》文本中至少出现了 12 次（名词 4 次，形容词 8 次）。所涉中第 1 章（第 1 节和第 4 节）出现 4 次，第 6 章（均在第 57 节）2 次，第 7 章（第 75 节）1 次，第 20 章（第 224 节和第 230 节）2 次、第 21 章（第 218 节）1 次，以及第 22 章（第 224 节和第 230 节）2 次。这意味着相关章节纵贯整个文本，开头稍稍密集而至结尾时又再次密集。因此，维特根斯坦的现象学显然是该书的一个主要论题而不只是一个附带的问题。

然而，这相关的 12 节中无一包含一个关于这两个词的明确定义或意义讨论。因此，确定其内涵的唯一方法就是从它们的外延出发对其进行研究，亦即通过考察它们在其所在语境中的使用来进行研究。

这里，我不打算进行这样一种细节上的比较分析。尤其不打算引证所有相关章节并把它们全部翻译出来。而是代之以这样一种做法，即我将报告我的研究结果并通过少量的摘录对其进行说明。然而，配有我的译文的主要文本可以在后面的附录中见到。

遗憾的是，我所做的文本对照并没有为这样一个结论提供支

持，即维特根斯坦业已得出了一个清楚和统一的现象学概念。相反，我所见的似乎是两个不同的，尽管是相关的现象学概念。其中一个相对简单和清楚的概念的出现占了这12个章节的一半以上，在这些章节中用的是"现象学的"这个形容词；例如，在这些地方，维特根斯坦谈到"现象学关于感觉印象的研究"（第224节），谈到用以描述直接经验的"现象学语言"（第213节），还谈到与描述视觉空间的物理几何学相对的"现象学的几何学"以及与物理学家的颜色理论、生理学的颜色理论和心理学的颜色理论相对的"现象学颜色理论"（第218节）。在所有这些例证中，这种修饰性的形容词似乎标志着关于直接经验现象的独特的研究特征。于是，现象学在此意义上将是某种关于经验中被给予的现象的研究。这种研究与其他研究的区别可能在于以下几个方面：

（1）其任务是描述而不是说明。

（2）它不同于物理学，物理学探讨理论性存在的解释性规则，诸如光波。（这里应注意，维特根斯坦没有以恩斯特·马赫（Ernst Mach）的方式思考现象学物理学的可能性。因为他本人的现象学应是"纯粹的"（第218节），亦即它不含有源于自然科学的一切成分。）

（3）同样，它也不同于生理学，生理学关心的是感觉器官和神经活动过程。

（4）它甚至也不同于心理学，就后者是一种运用实验手段的后天科学而言，例如，那种关于残像（after-images）的研究，而现象学却是一种先天的研究，例如它关于有色八面体的研究（第1节）。

（5）其目的是把握和描述经验的本质特征或本质（Wesen）（第1，57节）。

与这种现象学的描述功能相关，重要的是去澄清维特根斯坦的现象学语言的概念，这种现象学语言的概念乍看之下令人费解并且肯定没有得到充分的展开。因为一方面，维特根斯坦告诉我们说："现在，现象学语言或'原初语言'——我以前就这样称呼它——不再

作为一个目标矗立于我面前；现在我不再认为它是必要的了"（第1节）。这一表述意味着，早在《哲学评论》之前，维特根斯坦就怀有这种雄心勃勃的计划，即关于一种适合于现象学目的的、更加丰富得多的语言的研究计划。事实上，由魏斯曼（Waismann）报道的、其在维也纳小组的一次谈话中，[①] 维特根斯坦明确指出其早期在原初语言（Primaersprache）方面的信念，这种原初语言可以表达"我们实际上所知道的东西，即现象"。但在《哲学评论》（第1节）中，仅仅在几行之后他却陈述说："我们的语言的本质东西的实现和适合于描述的非本质东西的实现……就是现象学语言的构造"。这些话启发我们必须在原初的现象学语言与第二性的现象学语言之间作出区分：原初的现象学语言追求这样一种目标，即一览无余地描述一切处于杂多中的经验，这种目标现在尚无须澄清；第二性的现象学语言奠基于我们语言的本质之中。它是这种第二性的（被构造的）语言，这种语言能够使我们把握被描述经验的"本质"，显然它是维特根斯坦描述现象学的主要目标之一。

他的其他的现象学概念似乎出现在这两节中（第1和4节），其中"现象学"这个名词以一种远不是附带的方式被使用：

> 现象学只陈述可能的东西。……它应是描述那些事实的语法，物理学理论就建立在那些事实之上。……（第1节）……这种和声理论至少部分不是现象学，因此不是语法吗？（第4节）

显然，这种现象学不再与实际的现象有直接的联系，而至多与这种现象的可能性有联系。但它的现实功能是"语法"的功能。众所周知，维特根斯坦的"语法"概念是其后期哲学中最关键的、同时也是谜一般的概念之一。但在这里重要的问题在于，它处理的是描述而不是

---

① 《维特根斯坦与维也纳小组——由魏斯曼扯出的话题》，B. F. 麦克古尼斯（B. F. Mcguinness）编辑，Oxford，Basil Blackwell，1967，页45。

被描述的东西(第1节)。它的功能是给出这样一种框架,这种框架可以用来描述具体事实,就像和声理论之于音乐和颜色理论之于颜色素材一样。现在,这种"描述语法"显然不再直接处理现象,就像第一种类型的现象学所做的那样。在此意义上,它应是一种后现象学(metaphenomenology)而不是一种现象学。

维特根斯坦最初的现象学概念不是什么特别新颖的东西。它肯定与描述性科学的概念一致,这种描述科学早在胡塞尔现象学以前就一再出现。然而,维特根斯坦对于在不含有科学理论意义上的纯粹性的坚持并不常见,因而值得我们重视。甚至更令人震惊的是其对于把握本质的兴趣。在这个关节点上,我们的确可以开始思考他与现象学运动的现象学的可能关系。

然而,维特根斯坦的第二个概念,亦即现象学描述的语法概念给我留下了一个完全是原创性的印象。我只能想到一个可比较的先驱:皮尔士(C. S. Peirce)的"现象学"概念或"显象学"(phaneroscopy)概念,他的这种现象学或显象学被构想成一级、二级和三级范畴的系统。但似乎极不可能的是,维特根斯坦在那时就应已经略知皮尔士哲学的现象学部分的内容,而皮尔士哲学只是自1931年起通过其《论文选集》的出版才为人所知。①

维特根斯坦现象学的起源之谜

在讨论《哲学评论》中维特根斯坦的现象学起源之前,我想对该书本身作一些大体的介绍。重要的是应认识到,尽管该书的标题评论表面看来是偶然的——这一标题明确或不明确地适用于维特根斯坦自《逻辑哲学论》发表后的所有已出版的著作——但与诸如《关于数学基础的评论》(1956)等书不同,该书是被维特根斯坦列入出版计划的著作。事实上,在该书完成并于近1930年底交给摩尔(G. E. Moore)之

① 参见我的论文"胡塞尔的现象学与皮尔士的现象学",载于《哲学与现象学研究》第17期(1957),页164—185,注释1。

后,维特根斯坦又为该书配了一个精妙的序言,藉以说明这部著作对他来说在何种程度上意味着一种极新式的却不合时宜的哲学的样本。一则附于手稿中的圣-奥古斯汀(St. Augustine)的箴言暗示了这一思想历程的艰难,也见证了维特根斯坦在其思想形成时对于该书的重视。

仅就篇幅而论,该书就给人以深刻的印象。因为甚至在扣除了开夫拉什-里斯概述性预览的35页和弗瑞德瑞希-魏斯曼关于维特根斯坦于这一时期的谈话的注释的29页后尚有281页,而超过了他的任何一本其他著作的页数,甚至《哲学研究》(尽管这里所说的页数可能是不准确的)。

里斯的本子有一个非同寻常的特征,即它是一个完全的德文本而没有习惯的对照译文,而这就连编者在该书的结尾也注意到——该书由英国巴塞尔-布拉克维尔出版公司出版——该书是一个完全的德文本。我不知道这是什么原因。无论如何在一段时间里,这使得不熟悉德文的维特根斯坦的英美崇拜者无法研究这本现有的著作,直到有了吕斯考姆伯(G. E. M. Anscombe)即将出版的译本,① 这种情况才会有所改观。

编者在最后两页的注释中告诉我们说,该书是在若干本笔记本的条目基础上形成的,这些笔记本是维特根斯坦自1929年2月,亦即几乎是其刚刚重返剑桥(据摩尔说是在1月)时,到1930年7月这一时期所记。然而,随后的打字稿却对那些维特根斯坦选入该书的笔记作了重新编排,显然就是现在出版的顺序。然而,按编者所说(页347),由于维特根斯坦没有对该书划分章节,为条目编号和制作目录,因此可以设想,里斯不仅写了开头的概述而且承担了现在这个文本的所有章节划分。

在其已版的形式中,该书被划分为22"章"并细分为长短不一的小节,这些小节通卷按顺序编号。这些章节都未配标题。在我看来,I至

① 在《维特根斯坦:人与人的哲学》这本书中已作了预告,K. T. 范恩(K. T. Fann)编辑,New York,Dell Publishing Company,1967,页405。

VII 章粗略地探讨关于哲学和语言的一般问题，VIII 至 IX 章探讨颜色问题，X 至 XIX 章探讨诸如数字和无穷大这样的数学问题，XXI 至 XXII 章再次探讨颜色问题，最后一章探讨假设问题。易言之，我在该书中看不到一条清晰的逻辑线索，甚至在经过编者整理以后也看不到。但毕竟，在维特根斯坦自《逻辑哲学论》后的其他著作中哪里能发现这样的线索呢？

此外，这一点似乎是恰当的，即概要地提及该书的前身以便在与维特根斯坦早期著作的关联中确定这种新现象学的地位。无须指出的是，1918 年完成并于 1922 年出版的《逻辑哲学论》不包含任何与现象学有关的参考文献，无论是明确地还是不明确地。尽管对照胡塞尔的《逻辑研究》我们似乎可能获得某些启发，[1] 但种种迹象表明，维特根斯坦对于它们并无兴趣。[2]

维特根斯坦于 1926 年左右的重返哲学——在似乎真实地肃清了《逻辑哲学论》以后——促使他与维也纳小组接触，显然，甚至更重要的是他与直觉主义数学的创始人布劳维尔（L. E. J. Brouwer）的接触。但并无迹象表明这是对现象学的接纳。维特根斯坦一到剑桥就开始进行其富有创造力的写作。他所完成的第一件作品极有可能就是“关于逻辑形式的几点评论”这篇论文，这篇文章刊于早于其六月会议的《亚里士多德学术研讨会论文汇编》[3] 上，然而，到六月会议时他丢弃了这篇文章转而偏爱另一篇论无穷大的文章，这篇文章可能就建立在我们现在能在《哲学评论》第 15 章所看到的内容的基础之上。这篇论文又一次未曾明确地提及现象学。但它包含一些对现象学的非常生动的预见。藉此，这篇论文显示出维特根斯坦对于原子命题系统的研究，这种原子命题不可能源于日常语言。为了获得这种原子命题，他现在需要一种新语言或新记

---

① 参见：马克斯·布拉克（Max Black），《维特根斯坦的〈逻辑哲学论〉指南》，Ithaca，Cornell University Press，1964，页 131。

② J. N. 芬德莱（J. N. Findlay）教授在一次谈话中告诉我，当他在 1939 年向维特根斯坦提及胡塞尔的《逻辑研究》时，令其感到有些惊讶的是，维特根斯坦还是对该著的旧版感兴趣。

③ 参见：《亚里士多德学术研讨会论文汇编》第 9 卷，页 162—171，以下缩写为 ***RLF***。

号系统，这种新语言或新记号系统必须建立在：

> 对于我们所要描述的现象的考察基础上，因而是建立在我们试图去理解的逻辑的多样性基础上。换句话说，我们只能借助于可能被称之为对现象本身进行逻辑分析的东西而达到某种正确的分析，亦即借助于某种意义上后天的东西而不是借助于对某种先天可能性的推测而达到。（页 163）

这意味着，必定是现象——维特根斯坦在这里第一次突出地使用这个术语——而不是日常语言向我们传达了原子命题的结构。对于这些现象的“逻辑的”分析将为我们提供了：

> 时、空形式，提供了空间对象和时间对象的流形（*manifold*），提供了颜色，声音和它们的等级及其各个不同部分之间的连续的过渡和联结，所有这些我们都不可能通过我们通常的表达手段来把握。（页 165）

在这篇文章的结尾我们再次被告知，原子命题的规则不可能被制定出来：

> 直到我们已实际达到了对于这里被讨论的现象的最终分析。正如众所周知的那样，这一点尚未达到。（页 171）

这里除了实际的“现象学”名称外还遗漏了其他什么东西吗？

关于维特根斯坦这一时期其他具有影响性的作品，前面提到的那本由 B. F. 麦克古尼斯编辑的、收有魏斯曼报道——即关于维特根斯坦在 1929 年和 1930 年与维也纳小组的谈话报道——的德文版著作开列的作品目录为我们提供了一些引人入胜的信息。[1] 这个作品目

---

① 参见：《维特根斯坦与维也纳小组》，所引文献，页 10。

录所提到的 5 件主要作品都先于 1933 年的《蓝皮书》,其中的 3 件作品所包含的内容出自 10 卷本的手稿,这 5 件作品是:《哲学评论》,一套同样出自 10 卷本手稿(770 页的打字稿)的选集和一个新文本;另有 1932 年的《哲学语法》(768 页的打字稿)和《数学基础》,《数学基础》显然重复了《哲学语法》的最后 240 页。迄今为止,我还不能获得关于这个问题的任何信息,即这 5 件作品是否包含任何更多的、与现象学有关的文献和关于现象学的讨论。然而,*语法*这一标题使我们立刻想到《哲学评论》中的现象学的特征之一(第 1 和 7 节;参见上面第一部分的后半部分)。

这一时期的另一个重要事件是维特根斯坦对于维也纳小组的圣诞节回访,在这次回访过程中,魏斯曼记录了在莫里茨-石里克家中所进行的六次谈话。[①] 正如编者在其前言中告诉我们的那样:

> 维特根斯坦不得不告知他在剑桥的研究成果。……但在圣诞假期结束之前,他显然已经停止了对其业已系统阐述过的观念的解释;因为那时我们看到,石里克,魏斯曼以及不准备参与讨论的维特根斯坦对于胡塞尔,海德格尔和外尔(Weyl)的观念进行了很频繁的评论、质疑和争论。

现在,魏斯曼关于 1929 年 12 月 25 日第三次会议的报道显然仍作为魏斯曼报道的一部分包含了九行的一段列于“物理学与现象学”的标题下,在那里,与只是记录规律性的物理学相反,现象学探讨的是可能的东西,亦即探讨意义,而不是探讨真理和谬误。尽管编者明确告戒我们要极谨慎地对待魏斯曼的报道,但它还是与《哲学评论》中的文字非常吻合。同样清楚地显示的是,对于其在剑桥的一年中的研究成果,维特根斯坦特别强调应包括现象学在内。随后,就在同一次谈话的结尾,魏斯曼为一小节文字加上了“反-胡塞尔”的标题。这一小节文字以石里克的一个提问开头,在那里,他问维特根斯坦,“哪一个

① 《维特根斯坦与维也纳小组》,所引文献,页 19。

哲学家认为现象学的命题是先天综合判断”(页 671)。维特根斯坦的回答显然是记录中他唯一一次指名道姓地提及胡塞尔的地方。但他对于胡塞尔的否定是根据直接的还是借助石里克在提问中的描述这一点并不清楚,这可能就是石里克在其骤闻维特根斯坦谈论现象学并就此问题陈述自己观点时而惊讶不已的原因。因为从他后来的文章“存在一种先天的质料吗?”[①] 来看,石里克参与了与胡塞尔的那场关于其认识论的一连串的论战。无论如何,维特根斯坦对于他自己的现象学与胡塞尔的现象学的关系看来似乎是态度暧昧。他只是否定它的、由石里克所介绍的个别学说。

1930 年 1 月,维特根斯坦一回剑桥就开始了他的剑桥讲座,对此,G. E. 摩尔对于该讲座从开始到 1933 年的内容给出了一个筛选过的报道。[②] 这个报道既不包含现象学这一术语也不包含现象学的观念,尽管它展示了维特根斯坦为哲学语法观念所作的努力。“现象学”这个词既未出现在《蓝皮书》(1933)中也未出现在《棕皮书》(1935)中,它也未出现于《字条集》未标明日期的插页中,根据编者,这些插页的大多数可以追溯到 1941—1948。[③] 因此,这可能是停止我对维特根斯坦现象学的早期命运作实况报道的适当的截止时间。

现在,我将转而探究其引入的可能原因并初步思考接受这一观念和继而采用这个术语的理由。任何试图理解 20 年代后期维特根斯坦思想的发展特点的人都必须考虑《逻辑哲学论》之后其思想的这一主要变化:他逐渐放弃了逻辑原子主义。在他描述这一变化过程的一章中,乔治·皮茄[④] (George Pitcher)辨识了五个具体的关节点,在我看

① 参见:《一般认识论》,第 1 版,1918,页 119—124;第 2 版,1925,页 127—131;《论文汇编》(1938),页 20—30;英译文(“存在一种先天的质料吗?”)收于《分析哲学读本》,H. 法格勒(H. Feigl)和 W. 塞拉斯(W. Sellars),New York,1949,页 277—285。

② 参见:“维特根斯坦于 1930 年至 1933 年的讲座”,载于《心智》第 63 期(1954),页 289—316,和第 67 期(1955),页 1—27;也可参见《哲学论文》(1959),页 247—318。

③ 参见:《字条集》,G. E. M 安斯康.(G. E. M. Anscombe)和 G. H. 冯-赖特(G. H. von Wright),Berkeley University of California Press,1967,页 iv。

④ 参见:《维特根斯坦的现象学》,Englewood Cliffs,Prentice Hall,1964,第 6 章,“对于逻辑原子主义的否定”。

来,其中的两个关节点似乎特别与这种新现象学的发展有关:

1. 分析不再导向原子事实,而是可能导向"事件":这从以下事实中可以得到证明,即 1929 年的亚里士多德学术研讨会的论文(RLF)不再把"事实"看作适当的分析对象。而代之以"现象"这个术语,这一术语在《逻辑哲学论》中没有出现(除了在 6.423节中的一次相同却不相关的使用外)。这一点似乎同样适用于《哲学评论》。
2. 对于简单原子的信念被摈弃了:这显然 RLF 中还没有出现这种状况。因为,这里对于原子命题之"条件"的考察与认知理论相适应。这种考察被认为"很难并且哲学还没有开始着手探讨它"。它必须在一个后天的基础上进行。

在《哲学评论》中,维特根斯坦宣称对于这个任务的解决是不必要的,至少如果是借助这种"原初的"现象学语言去着手进行的话。但维特根斯坦仍寄望于某种新的"现象学语言"以适合描述处于杂多中的材料的需要。因此,现象学看来似乎注定要为逻辑原子主义提供这种失落的基础。以这种眼光看,这当然只是为《逻辑哲学论》的哲学提供支持的举措,这种观点将被 1933 年突破之后产生的"新哲学"所超越。但这尚不意味着现象学与逻辑原子主义具有相同的命运。

然而,这些事实还不能说明维特根斯坦为什么采用"现象学"这一术语。我们可以把这个问题推向这样一种最悖论性的形式:为什么维特根斯坦刚刚从欧洲大陆回到剑桥就立即谈论"现象学"或至少是在文字中采用"现象学"这个术语呢,而这一术语是他在逗留维也纳期间可能从来没有使用过的并且在英国也决没有引起过他的共鸣?因为它至多被等同于胡塞尔的现象学,胡塞尔的现象学在 20 年代已经随着他于 1929 年所作的伦敦讲演和他于 1929 年在《大英百科全书》上发表的关于"现象学"的文章而激起了某种兴趣。这可能是其奥地利之行的结果吗?

没有迹象表明他已在 1929 年以前于维也纳谈论过现象学。即便如此,我们也可能猜想他在过海峡以前就已经偶然听过这个术语和它的某些涵义。现在的问题是,他在奥地利已接触了现象学的可能性在

哪里呢?在他处于维也纳小组外围的那些年里,奥地利出生的胡塞尔在维也纳已经有了为数不多的——如果有的话——追随者,而布伦塔诺的作用圈(atmosphere)已经消散了,尽管现象学是这个在整个德国和那时的奥地利的总的作用圈的一部分。维也纳小组成员中唯一一个同时对胡塞尔的现象学充满了兴趣的人是菲利克斯·考夫曼(Felix Kaufmann)。但并无迹象表明并且几乎没有可能性,他与维特根斯坦有什么直接的联系。① 同样,维特根斯坦也几乎不可能已从他的亲密朋友莫里茨·石里克和弗瑞德瑞希·魏斯曼那里汲取现象学。在这些人中,石里克极度反对胡塞尔,在其好几本著作中批评现象学,而且实际上把胡塞尔与维特根斯坦摆在了相互敌对的位置。② 但这决不是说维特根斯坦是在海峡的彼岸接受现象学术语的,尽管这至少说明他对于这个主题有所了解。

对于维特根斯坦由实证主义立场向现象学转变的一个更可信的解释是,他从鲁道夫·卡尔纳普于 1928 年发表的《世界的逻辑构造》这一著作的现象学观念中了解了现象学。实际上,这样一种迂回的解释可以追溯到胡塞尔本人那里。因为,有资料显示——这要归功于赫伯特·费格尔(Herbert Feigl)——卡尔纳普在其自 1922 年至 1925 年逗留于弗莱堡附近的布哈恩巴哈时期参加过胡塞尔 20 年代早期的一个研讨班,尽管他似乎对其内容没有留下太深的印象而只是深为胡塞尔进行哲学探讨时那种极度投入的风格所感染。更重要的是《世界的逻辑构造》本身展露了卡尔纳普研究胡塞尔著作的痕迹,该书有五处提到胡塞尔的《逻辑研究》和《观念 I》,而并无一处是批评性的。实际上,卡尔纳普是在 1922 年至 1925 年间于布哈恩巴哈起草该书第一稿的。然而,卡尔纳普本人的现象学观念——正如在该书另外五处所

① 就维特根斯坦而言,唯一提及考夫曼的地方出现在魏斯曼关于 1930 年 1 月 2 日谈话报道(参见:魏斯曼,所引文献,页 84)的结尾,并且是以否决(Ablehnung)的形式提到考夫曼的一个关于数的观点,这一观点结果却于 1930 年后半年发表在考夫曼的著作《数学中的无穷大及其排斥》。然而,考夫曼在该书中却反复提到《逻辑哲学论》,称之为一本极重要的(hochbedeutsam)著作(页 26 注释)。

② 参见:H. 施皮格伯格,《现象学运动》,所引文献,页 762。

指出的那样(页 67,93,106,150,152)——与胡塞尔的现象学观念并不相同。其主要作用是分析我们的体验。卡尔纳普所提及的其他几个论题分别是性质,价值和文化知识。在某些地方现象学这个术语可与对象理论这个术语相互替换,对象理论这个术语可能是在迈农(Meinong)意义上说的,即在其他探讨心理学的人意义上说的。但由于卡尔纳普明确拒绝价值的心理学解释(Psychologisierung),因此我们可以推断他是极力反对心理主义的。

现在,甚至卡尔纳普的现象学观念也不同于维特根斯坦《哲学评论》中的现象学。他们俩都强调现象分析。但至少卡尔纳普所提及的例子在数量上要远远超过维特根斯坦。同样,那时卡尔纳普似乎一点都不比维特根斯坦更关心现象学的描述问题。不过,维特根斯坦的现象学观念更接近于卡尔纳普的而不是胡塞尔的那种更复杂得多的现象学观念,尤其是其 20 年代后期的现象学观念。然而,在揭示卡尔纳普与维特根斯坦的现象学观念之间可能关系时,我们必须考虑到这一事实,即根据卡尔纳普自传[①] 中的叙述,他们的私交即使不紧张也是相当淡薄的。

但甚至更重要的是,对影响维特根斯坦这样的思想家的可能因素所作的任何推测都应有一个一般性的附加条件。不仅总的来说是这样,而且"影响"是一件非常复杂的事情,它以接受者一方的接受为前提:就维特根斯坦而言,它几乎从来就不止是一种外部刺激加其自身思想释放的过程。因此,我最有把握假设的情形是,在维特根斯坦离开维也纳时,那些传言中关于现象学的某些谈话和文字飘进了他的思想,并且在他要向新的听众展示其思想时偶然使用了它,可能更准确地说是使用了这个新标签。这样一种"影响"之所以可能是由于,像胡塞尔,卡尔纳普和维特根斯坦这样的思想家都在为他们的逻辑研究寻找一种更深的基础,从而由于充分研究现象的需要而自动聚合在同一点上。实际上,这样一种平行论的解释比那种因果交互作用的解释更

① 参见:《卡尔纳普的哲学》,保罗·希勒珀(Paul Schilpp)编辑,La Salle,Open Court,1963,页 25 以下。

有利于证明他们研究的有效性。

维特根斯坦现象学的消逝之谜

现象学是何时从维特根斯坦的文字和思想中消失的呢?它究竟消逝到何种程度呢?就这个术语而言,现在能够说的只能是,它没有出现在维特根斯坦自《蓝皮书》起的已版著作中。同样,在其于 1963 年发表在《哲学评论》中的文章中,当里斯说维特根斯坦甚至在其放弃了"现象学语言几个月后"仍"一度"谈到现象学时,他的意思是说维特根斯坦是在较晚的时候才停止使用现象学这一术语的(页 218)。直到 1929 年至 1933 年的大量手稿普遍问世以后,才得以确定《蓝皮书》的形成时间是可信的截止时限(terminus ad quem)。

然而,比术语问题更加重要得多的问题是现象学观念形成的原因问题。维特根斯坦究竟放弃它至何种程度呢?我发现这决不是一个容易回答的问题。这里,我将指出甚至在没有现象学这个标签的情况下维特根斯坦的现象学仍继续幸存的情形。然而,我不会为这个论题的支撑文本给出一个详细的注解。对我来说,下面所给出的内容似乎就是现象学观念形成的主要理由:

(1) 维特根斯坦继续提到现象并需要继续考察(schauen)现象,因为对现象的考察是其后期研究的一个本质部分。这对于其哲学心理学的研究来说尤其如此(例如,论思想,论阅读等等)。

(2) 他继续将其研究看成只是一种描述性的研究(例如,《蓝皮书》,页 18;《棕皮书》,页 125;《哲学研究》,页 109,124)。

(3) 甚至在《哲学研究》中,维特根斯坦也显示出其对于规定现象本质(Wesen)的持续兴趣。这指的是其对于现象中本质可能的东西,不可能的东西或必然的东西的研究,而不仅仅是对于我们如何谈论它们的研究。也许,该书中最重要的文本依据就是这则神秘的箴言了:"本质由语法来表达"(《哲学研究》第 137 节)。因为这还意味着与《哲学评论》中相当于现

象学研究的联系：关于我们的描述性语言的语法，关于声音的语法和关于颜色的语法。在作这一论断时，需要进一步补充的是，有必要对维特根斯坦哲学中的所有本质概念进行一种彻底的研究。但他的本质看起来通常只是“名义上的”，在我看来，他似乎绝不是一个温和的唯名论者——胡塞尔也不是一个柏拉图式的实在论者，

依我看，最终的决断似乎依赖于对这样一个问题的回答：维特根斯坦的哲学语法观念在何种程度上不仅是其现象学的成果而且是其具有同等内涵的延续呢？现在，维特根斯坦后期哲学中的这个中心概念当然绝不是明确和简单的。[①] 从摩尔开始，在他的学生经历了那么多的失败以后，我当然不会宣称我对它的理解要好一些。在我看来，主要的困难在于：关于维特根斯坦的哲学语法是一种语言语法还是一种现象语法这个问题决不是十分清楚的。甚至就前者而言，维特根斯坦也强调语词使用的规则问题，而不只是传统语法中的其形态学(morphology)规则和句法(syntax)规则，从而扩展了该术语的意义而包括语义学或符号学在内。但是在谈到和声，颜色和其他感觉性质的语法以及空间语法时，他提倡一种完全新的和个人性的观念。现在，只要这第二种语法是对现象的一种系统研究而不只是对与现象有关的语词的研究，它就确实接替了《哲学评论》中现象学的角色。而如果情况是这样的话，那么当然可以说，维特根斯坦从来没有放弃现象学，而只是停止用现象学这个名称而用一个更加习惯性的名称即语法来称呼它而已。

这仍然给我们留下了关于维特根斯坦放弃现象学这个术语的原因之谜。由于这里所作的是一个一般性的解释，因此我只能揭示出维特根斯坦为避免使用技术性的专业术语而做的不懈努力，在其后期哲学中维特根斯坦愈益反对依赖构造性的理想语言——包括“现象学语言”——而不是日常语言。在这方面，他对于“现象学”这个术语的放

① 例如参见：约翰·帕斯茂(John Passmore)，《哲学一百年》，New York，Basic Books，修订版，1964，页433。

弃类似于海德格尔自《存在与时间》起的做法，那时他开始摈弃任何这样的技术性表达。[①]

然而，至少有一个更特别的线索——这一线索尚需进一步考证——可能导致一种片面的解释。1930年1月，亦即在他到达剑桥后的一年，维特根斯坦开始了他的讲座。从一开始，他的听众中就有摩尔，摩尔在杂志《心智》(1950)上发表的关于这些讲座的报道对于当时的情形给出了一个资料非常丰富的——尽管决不是无批判的——描述。现在看来，在第一讲的开头维特根斯坦就开始探讨“语法规则”这一论题，就像摩尔告诉我们的那样，这个讨论“使我极度困惑”。[②] 关于维特根斯坦探讨这一主题的报道(见页271)完全澄清了这样一个事实：维特根斯坦所谈论的东西恰恰就是其在《哲学评论》中业已称之为现象学的东西，也就是说，“有色八面体中颜色的调配”“实际上是语法的一部分而不是心理学的一部分”。摩尔补充说，他对于维特根斯坦背离“语法规则”的通常意义感到很不安以至于他写了“一篇关于这个问题的短论”。此外，他还透露说，维特根斯坦后来在这个问题上有所动摇并把他本人的用法当作他的“专业术语”。

令我感到疑惑的是，维特根斯坦在展示其思想观点时是否自其酝酿《哲学评论》的同时就已经引入了这个有关现象学的附加的“专业术语”。卡尔·布内桐(Karl Britton)——自然是在描述维特根斯坦的研讨班的情形时——告诉我们：

> 我们觉得维特根斯坦主要是在对摩尔说，尽管摩尔很少介入其中而且通常似乎很不赞成他的观点。演讲有时会将问题导向摩尔，但我记得摩尔的回答通常确实是非常令人失望的。无论如何我们有这样一种印象，即摩尔与维特根斯坦之间正在进行一种对话，即使当时摩尔显然只是极少地“投入”。[③]

① 参见：H.施皮格伯格，《现象学运动》，所引文献，页291，747。
② 参见：该期《哲学论文》，New York，1962，页262。
③ 参见：《维特根斯坦——人及其哲学》，所引文献，页56。

在这些情况下，我想以这样一个问题的形式来表达我关于“现象学”这个术语消失的设想：事实可能是这样吗，即摩尔对于维特根斯坦使用“语法”这个语词的反应和对于其背离日常语言的其他一些做法的反应使他感到非常沮丧以至于他极力避免将这个有关“现象学”的附加的语法错误引入他的演讲？这个设想可以在摩尔的“短论”中得到验证，如果它还幸存的话，或者可以在“六本”“记得满满的笔记“中得到更加确切的验证，正如摩尔所告诉我们的那样，这些笔记“写得很潦草”。当然这个术语仍幸存于德文本的《哲学评论》中，根据拉什-里斯的考察，维特根斯坦“可能是将近 1930 年底”把《哲学评论》的文稿交托给摩尔的。我们感兴趣的是，在摩尔于 1951 年维特根斯坦逝世以后把文稿转交给维特根斯坦遗著的编辑之前，它是否读过并与维特根斯坦讨论过这份打字稿。尽管如此，维特根斯坦必定已经得出了这样一个结论，即正如他最初可能已经考虑过的那样，使用现象学术语将无益于展示其剑桥时期的哲学思想。

现象学这个名称的消失在何种程度上意味着维特根斯坦对于还继续使用它的那些人的思想失去了兴趣呢？这里，我只想补充一则重要的信息，这要归功于 G. H. 冯·赖特教授，他以下面的这段话作结回答了我所提出的几个问题：

> 也许在这里有些趣味的是提及这一事实，即维特根斯坦在其生命的垂暮之年对一个总是极大地吸引着他的复杂问题(problem-complex)亦即颜色概念作了大量的研究。那时他正在阅读歌德(Goeth)的《颜色学说》，而我们则根据他自己的问题和观点对它进行讨论。那时他经常说，他正从事的研究与某些哲学家称之为“现象学”的东西属于同一类型。但他自己并不想以那个名称称呼它——而我想我可能知道其部分原因。我相信，他的态度与他欲在其哲学探究中突出语言的地位有关。因此，顺便说一句，维特根斯坦使用“语法”(或“逻辑语法”)这个术语应被视为其对现象学家具有极大的兴趣。

事实的确如此。这同样表明，维特根斯坦并没有背离“现象学”，甚至也没有背离“现象学家”。

“现象学”插曲之谜

维特根斯坦哲学发展过程中现象学插曲的作用还包含一个更深刻和更难解的历史之谜。假设维特根斯坦(I)与维特根斯坦(II)之间真正的突破大约发生于 1933 年，例如，就像赖特所宣称的那样，这种突破就发生在《蓝皮书》之前，我们可能就会作这样一种估计：《哲学评论》及其大量内容“标识了一个过渡阶段”，即从《逻辑哲学论》过渡到一种“彻底的新哲学”，在此期间他“正从《逻辑哲学论》中突围”。但这并不能免除我们对这一过渡进行详细的研究并确定实际的新思想随单纯时间变迁的出现情况。

就个人而言，对于新现象学在其酝酿维特根斯坦(II)的过程中的作用我尚未得出任何结论。这必须由学养丰厚的维特根斯坦专家来做。我想揭示的一切业已包含在我对于这一观念之起源的假设中：(1)这种对位于原子事实基底的现象的新关注不仅削弱了旧有观念的影响，而且为其后期哲学中较少有形式的研究铺平了道路，亦即不仅为通达新的“日常语言”态度铺平了道路而且为通达它所反映的现象铺平了道路；(2)现象学也使维特根斯坦对这样一种要求给予特别的关注，即通过对语言的本质和现象的“语法”的研究克服这些现象的杂多性。

事实上，在此过程中维特根斯坦改变了其关于现象学语言的观点，并且甚至丢弃了一切与它有关的东西和与现象学本身有关的东西。然而，它们可能是通向其哲学目的地的必要基石。

因此，我还不至于说，单从数量上说这一时期的新材料——已出版的和未出版的——就可以要求在被阶段化了的维特根斯坦哲学思考中划定一个新阶段。现有的材料尚不足以表明进行这样一种大幅度修正的必要性。此外，这个新阶段显得太短并且维特根斯坦自己后来对它的估计太消极以至于还只能把它称之为一段插曲。但似乎妥

当的是主张这样一种观点，即维特根斯坦的现象学是其从逻辑原子主义到《哲学研究》的哲学语法这一思想历程中重要的一站，即使不是最重要的。至少由于这个原因，一旦掌握了充分的材料我们就应加强对它的研究。

维特根斯坦现象学的评价

同样，对于我们迄今为止所了解的维特根斯坦的现象学现在还只能给出一个尝试性的和有条件的评价。然而，只要我们对可能验证或否定一个假设的材料保持一种开放的态度，那么即使在这一阶段我们也可以指出其现象学观念的优缺点。

我必须承认，就其本身的价值而言，我发现很难对《哲学评论》中呈现给我们的维特根斯坦的现象学形态抱有极大的热忱。除了那种格言式的风格外，该书具有他自《逻辑哲学论》以后所有著述的特点，他的现象学观念在其《哲学评论》中出现时绝不是一个明确的观念。而甚至在对它作了补充以后，在其随后的著述中得以完善了的哲学语法的整个范围仍存在许多暗礁和歧义之处，以至于我只能把它看成是一种富有启发性的观点，维特根斯坦本人并未将其展开。

当然，甚至更严重的是该书中存在的若干明显的矛盾之处。在这些矛盾的地方，至少有一处近于悖论（near-contradiction）的地方具有干扰性，因而有必要给予充分的改进，即在他的一个关于现象学语言的观念那里。一个类似于这种近于悖论的地方是：他在亚里士多德学术研讨会论文（SR）中把现象分析描述为后天的分析；相反，根据《哲学评论》的观点，现象学是先天的研究。

但这并不妨碍我们对《哲学评论》中某些重要的洞见给予极高的评价。关于这些重要的洞见，我将指出如下几点：

（1）有必要继续把现象看作是任何逻辑-哲学研究的基础。

（2）本质对于处于杂多中的现象的描述是必不可少的。

（3）纯粹描述性的现象学不受来自物理学，生理学和经验心理学的假设的影响，它是解释性科学的必要的先决条件。

（4）现象的“语法”要求对它们之间的结构关系进行系统的研究，这一点已在颜色之间的关系的例证中得到说明。

维特根斯坦的现象学对于其他现象学家的意义

我对于维特根斯坦现象学之内在价值的限制性辩解并不排斥其在与总体哲学境遇的关系中所具有的许多外在价值的可能性。在这些价值中，我尤其对它对今天意义上的现象学家们的价值感兴趣。这里我将量力而行以免牵扯过多。

近年来，有不少试图揭示维特根斯坦与胡塞尔的哲学思考之间相似性的尝试，其中最重要的可能要算米开勒·笃夫芮恩（Mikel Dufrenne）[①] 和保罗·利科（Paul Ricoeur）[②] 所作的尝试了，他们揭示了维特根斯坦从《逻辑哲学论》到《哲学研究》与胡塞尔从《逻辑研究》到《危机》之间具体的平行关系。这种比较至少具有提供一个历史性对照实验的价值。某些研究者甚至已到了把维特根斯坦的哲学称为“现象学”的程度（托马斯 N.[Thomas N.]；穆鑫 S. J.[Munson，S. J.]），依此维特根斯坦的哲学就只应是描述性研究而排斥一切解释。[③] 当然，这只是一种非常温和的现象学观念，它使胡塞尔的现象学作为一种更成熟的现象学形态凸显出来，如果不是更高级的形式的话。这里所提到的新材料包括若干更具体的比较在内。

然而，任何把现象学运动的全部记录与维特根斯坦《哲学评论》中精美格言进行比较的尝试都不可能得出任何关于它们的优越性的结论。但一旦我们把维特根斯坦在《哲学评论》之后的成就包括在内，就必须修正这一判断。尽管如此，仍存在大量现象学的扩展性研究，这

①　参见：加仑（Jalon），《维特根斯坦与胡塞尔》，The Hague，Martinus Nijhoff，1966，页188—207。

②　参见：“胡塞尔与维特根斯坦的语言观”，载于《现象学与存在主义》，E. N. 李（E. N. Lee）和 M. 曼德勒巴姆（M. Mandelbaum），Baltimore，Johns Hopkins University Press，1967，页207—217。

③　参见：“维特根斯坦的现象学”，载于《哲学与现象学研究》第23期（1952），页37—50。

些研究似乎是维特根斯坦没有触及到的。我认为这种扩展性研究领域有通常被称之为意识的意向结构，显现方式和我们现象的构造，更不用说胡塞尔的先验现象学及其还原，观念论和单子论。

对我来说，这种重新诠释维特根斯坦现象学的真正价值似乎并不更重要，但却是实质性的。我认识到，我已展示的许多东西可能被疑为恰恰是又一种企图，即与其在起源，精神和发展方面迥异的哲学相妥协。我当然知道为相关的差异作辩解的危险。然而，在目前这种情况下，我想为这种历史性勘察研究的价值辩护，这种研究看起来可能是我已沉迷于其中的工作。

当前科学认识的爆炸甚至在哲学中都有一个对等物。研究的这种量的扩张已导致了作品过剩，这种情形使得不落后于其他哲学领域发展的愿望越来越不可能，尤其是其他语言的哲学发展。这种情形所造成的副作用正在限制我们的哲学视域并使哲学流派和哲学运动处于一种自身封闭（self-incapsulation）的状态，这几乎等于一种新的地方主义。有太多的哲学已经成为没有窗户的单子。但他们的孤立状态绝不是什么好事情。况且，我们原子时代的这个正在萎缩的世界再也不能够承载得起它。

在这些情况下，保持哲学间交流的责任就具有与保持国际交流和文化间交流的责任同等重要的地位。这种交流有时可能是肤浅而牵强附会的。因此，如果在另一种哲学中有意外的窗口开启而使我们得以建立起共同的兴趣的话，这将是倍受欢迎的。对我来说，维特根斯坦的哲学框架中出现的现象学似乎正是这样一扇新窗口。我想进一步打开这扇窗口以望为更多富有意义的交流和共同的研究作准备。

尚克（S. G. Shanker）

维特根斯坦对“解释学问题”的消解[1]

李云飞 译

从外部观视这一内部循环，批判解释学的前景是令人沮丧的。我们被迫掌握某种专业用语和方法论，对于分析的精神来说，这种做法严重破坏了业已确立的、实施一种哲学探究的行动纲领。通常那种肤浅的陈词滥调被提升为深邃的形而上学真理；而用词方面的模棱两可则成了变戏法似的认识论洞见的渊薮。深陷语法混乱和烦琐细节的泥潭，我们虽然尚能厘清立场相近哲学之间的界限，但若想穿越那丛生的荆棘并展示那种陷分析哲学于本质主义困境的东西则是一项艰巨的任务。

我在这里不想评论有关自然科学与精神科学之间是否有一条不可逾越的鸿沟的争论。毋宁说，我关心的是那种导致了根本性逻辑谬误的东西，而这种东西遍布于所有解释学著作中并且决定着解释学的根本态度。为了防止这篇论文给人以不着边际的感觉，我想进一步强调说，正是这同一个悖论腐蚀了一个具有广泛影响的分析哲学的思想基础。的确，分析哲学与解释学之间的差异是显著的，但更加值得注意的是它们之间的相似性。在某些方面布莱特曼（Bultmann）与奎因的关系就像他与伽达默尔的关系一样密切。这种观点会使我们重新思考，什么问题将很快成为当代解释性思潮的核心论题，这个核心论

[1] 非常感谢 Gordon Barker 先生和 Peter Hacker 先生在这些问题上所曾给予我的许多帮助。

题就是：在某些方面后期维特根斯坦与狄尔泰的关系就像他与弗雷格和罗素的关系一样密切。

当然，试图去整合这两个在"科学主义"问题上完全对立的学派是一个令人着迷的课题。一方面，建立在弗雷格-罗素传统基础上的分析哲学 的本质恰恰在于这样一个前提，即正如罗素在《哲学的问题》中所主张的那样，"哲学应当力图将其基础建立在科学之上"，它应当"研究科学的方法并且设法运用这些方法，通过必要的改造把它们运用于自己特殊的研究领域"。而另一方面，解释学则从那种关于普遍理解的人文学探索中汲取了丰富的灵感，它肃清了科学主义思想的残余，开始从那种理智的、偏狭的贫血症向经验论恢复（狄尔泰就曾抱怨说："在洛克、休谟和康德所构想的'认识主体'的血管里流的不是真正的血"）。然而尽管存在这种根本性的分歧，但二者在其回溯（atavistic）倾向方面又彼此相似，这种回溯倾向是为了建构一种规范的方法论以便说明意义和理解的观念；尽管他们是从各自的哲学谱系中相互对立的一极构想这些观念。[①] 但更确切的是这样一个事实，即二者建构其各自哲学的基础正是那同一个哲学"问题"。

如果哲学家们有一种已能对之运驭自如的技能，那么他们就会营造一条看似顺畅却因惯性而滑向深渊的道路。固有的传统已教会了他们如何从最不可思议的例证中发掘出最令人惊讶的哲学来。因此解释学家们总是从讨论解读古代文本残篇这一极困难的问题入手，从中引出解决一切问题的承诺，即我们是否能够确定自己已准确理解了文本的方方面面。每个文本都处在一种意义和意向之确定的"视域"中。为了构筑读者的理解视域与所解释的文本视域之间的联系，于是关于读者必须把何种"前理解"带进文本阅读的问题就必然导致这一根本性的问题，即是什么使对话者之间共享的交流和理解得以进行。任何人都不会否认，在这里文学理论中的许多重要问题都还悬而未决；甚至可能是那些一向循规蹈矩的问题。然而，我们所关心的问题

① 人类最深刻的本性是分类；继分类而起的是人类以哲学的态度去思考、说话和写作的需要。亚当的第一个语言行为是给所有的动物命名，于是就使他具有了一种能控制事物的虚幻感觉。只有当他已完成了这一壮举之后，仁爱才被运用于语言最初的推论中。

只是：这里所产生的问题是否只属于逻辑的范围。

奎因对于严格区分分析命题与综合命题的观点所作的批判似乎可能源于一个不同的世界（视域），但事实上，这种关于完全翻译的论争只是解释学之"源于解释的论争"的一种人类学翻版。要想理解这一点，就应思考奎因的译不准原理与解释学文本解释的不确定性原理之间的相似性。通过对"是否存在一种完全的翻译"问题的思考，奎因对于两种迥异的语言和文化间的翻译问题产生了兴趣，在这里，译者缺乏一种可以为其提供翻译指南的现存的公用词汇和语法结构。于是通过对这种完全翻译如何可能问题的思考，他希望澄清语言和经验之间关系的本质。（比较起来，布莱特曼的兴趣则在解释与前理解之间的关系上）因此，奎因丝毫也不输于解释学派的哲学家们，他所关心的根本问题是，什么问题最宜充任是那个确保彼此间交流得以进行的"解释学问题"。

奎因极力主张，对于" 完全的翻译"来说，唯一可行的方法就是试着去描绘操母语的言说者对于可见的环境变化所作的语言反映。他试图借助于试错法确证：他所发出的、相当于"是"和"不"的两个语音是否能像他在母语中说"是"和"不"时那样产生同样的反应。如果他能创造出一套在其母语中表示肯定和否定的语词工作模式，那么他就能够将这种基本知识运用到其他语音上去，藉以确定它们的意义。因此，例如，在解释意指"野兔"的语音 gavagai 时，他就通过在各种不同的语境中使用这个词，看他是否能获得其认为是正确的是或不的回答的东西，以证实这种假定。这里已十分类似于伽达默尔的观点，即读者通过文本进入对话，在对话过程中，文本既向读者提出问题也回答他的问题。就奎因的观点而言，它与伽达默尔的主张极其相似，即在对话过程中，读者能够通过部分理解文本的意义视域进而完善其理解，并削弱那个将他同文本隔离开来的解释学循环。

奎因的结论是：对于 gavagai 这个语音来说，母语的言说方式既取决于当下的感觉经验，同时又取决于言说者自身所具有的世界信息流。gavagai 这个语音的"刺激意义"所揭示的一切，就是整个语言系统如何通过某些特定语句的中介而与经验相关。我们无法知晓是否

有母语以 gavagai 来意指“野兔”，而“rabbit-stage”、“rabbit-part”或“rabbit”则被看成集体名称(mass-name)。同样，在解释学家看来，直到我们已经完全终结了解释学循环，即已充分进入了文本的意义和意向视域，我们才能肯定自己已准确理解了文本。奎因的目的可能是为了强化他的整体论观点(问题并不在于我们无法找到与母语说法对等的英文词汇；毋宁说，如果没有一种把所有的母语语句与所有的英语语句一一对应起来的翻译图式，我们在逻辑上就不可能确定英语中对等的语句是什么)；而这一目标并不完全排斥解释学的思想。早在施莱尔马赫那里，我们就发现了分析哲学中被称誉为弗雷格“语境原则”的雏形(“语词只有处于语句的语境中才能确定其意义”)，这一观点后来成为解释学著述中的一个核心观点，并迅速发展成为一种关于整体论原则的彻底探究，即概念只有在它所处身其中的文本的“意义视域”中才具有意义。

毋庸讳言，奎因的意图是构筑其“怀疑论困境”，藉以证明这种完全翻译必定仍是不确定的，而那个支配解释学的、基本的经验原则也只是在理论上具有终结“解释学循环”的可能性——无论是借助于一种充分形式化了的方法论，还是借助于一种成功的“本体论”的理解和解释。而且，奎因意在挑战那种在先天分析命题与后天综合命题之间进行逻辑区分的合法性，而解释学则对其怀疑论困境感兴趣，这种怀疑论困境旨在为一种先验观点奠基，这种先验的观点认为，可以通过揭示解释和理解的前提和本质来克服这个悖论。但甚至在这里，二者也远非象他们开始时所表现的那样处于彼此敌对的状态。

奎因的观点是：我们在分析命题与综合命题之间——在逻辑真理与事实真理之间——所作的区分不可能具有一个清晰的界限。他把整个科学系统与那种仅仅在临界经验上发生作用的无定形结构(amorphous net)相对照；他认为，只要与经验发生冲突，就应对整个理论作某些调整，而不只是涉及某些个别命题。当我们确定——当我们被迫确定——某个有待修正的命题时，我们就要在系统中作出区分，即在那些我们极不愿放弃的命题(如那些逻辑的或数学的命题)与那些我们宁愿放弃的命题(在某种程度上，这类命题受我们系

统的保护)之间作出区分。基于这种理解，分析命题就是那些高度的经验概括，我们最不愿放弃的就是这类命题，因为这需要对我们的系统作大范围的调整。因此结论就是：在先天的分析真理与后天的综合真理之间不存在一条明确的界限；只有那种更多受系统保护与较少受系统保护的区分。分析性是命题的一种相对特征，当系统由于顽固的经验而作调整时，它们就会随时间的变迁丧失合法性。

在《作为社会科学先验前提的交往共同体》一文中，阿佩尔明显采取了奎因式的立场(然而深受隐蔽的心理主义困扰)，他认为，分析命题与综合命题之间的区分最终只是一个语言习惯问题(但，他提醒我们说，很可能存在某种现象——维特根斯坦称作“结构性条件”的东西——这种“结构性条件”促使我们接受某种习惯并阻止我们丢弃其他某些习惯)。[1] 换句话说，分析性是与交往共同体相关的那类命题的一种特征。然而也正是在这一点上，奎因得出结论说，解释学家在向我们展露所有怀疑论式的忧虑时，也试图在先验的领域中寻求确定性。阿佩尔告诉我们，事实上，这一主题(维特根斯坦本人并不知道)恰恰处在《哲学研究》的核心位置：

> 维特根斯坦式的“语言游戏”观念……可以以这样一种方式被解释为……康德先验观念论的功能性观点的残余……按照这种先验观念论，使经验可能的条件同时也是使经验对象得以可能的条件。[2]

也就是说，维特根斯坦证明，正是那个使共同交流得以进行的前提使得共同体参与了一个共同的语言游戏：

> 按照维特根斯坦的观点，正是由于符号的意义、甚或规则的有效性缺乏主观或客观的形而上学保证，所以作为一切

---

[1] 参见：卡尔—奥托·阿佩尔《哲学的改造》一书中“从康德到皮尔士”一文，London，Routledge & Kegan Paul，1980。

[2] 同上，第139页。

> 意义和有效性标准之视域的“语言游戏”，必定具有一种先验价值。可以预料，有人可能会说：我们人类作为语言动物，可以说是——与动物相对照——被迫在我们之间对我们行为和知识的意义和有效性标准“达成一致”的。①

但维特根斯坦未能认识到这一重要洞见中的先验意义：

> 然而，在我看来，对于象在所有可以想象的生活境遇中正确决定的标准(范例，规范)这样一种约定的可能性来说，只能假定语言约定本身在任何可能的语言游戏中都先验地受规则约束，不可能预先由“习惯”建立，而是从根本上使“习惯”成为可能……在我看来，这样的、使所有由习惯建立的规则得以可能的元规则不属于特定的语言游戏和生活形式，而是属于那种处于无限的交往共同体中的先验的语言游戏。②

我们可能已经兜了一个大圈子，但我们似乎到达了一个目的地，这与时下常见的、分析哲学家们为“意义理论”奠基的企图异常相似。以“处于无限的交往共同体中先验的语言游戏”代替“语言哲学的意义理论”；以“使所有由习惯建立的规则得以可能的元规则”代替“把一组真值条件与一种语言的任何完形语句联系起来的语义规则”。因此，在每一条进路上都明显存在着从技术问题滑向哲学争论的倾向。

这种倾向在语言哲学中已经采取了建构一种“意义理论”的进取形式，这种“意义理论”以一种系统的方式传递一种方法，该方法凭借对源于“意义理论”中公理之真值条件的描绘而标明自然语言中所有命题的意义，标明所采用的形式规则和某些基本的递推规则。如果这样一种形式至少被证明具有理论的一贯性，那么这就意味着：按照那种由意义理论所传递的、受规则支配的意义演算的操作方式进行，我

---

① 卡尔—奥托·阿佩尔《哲学的改造·从康德到皮尔士》，第158页。

② 同上，第158至159页。

们就会成功地为理解一种语言的根据问题提供一种哲学的说明。因此，存在一种从对实践能力的科学描绘转向对意义和理解概念进行哲学说明的诱惑。这种转向的标志是：从谈论元语言学家或元科学家关于其所建构的理论的清楚明白的知识转向谈论言说者关于这种理论的意会知识。①

在阿佩尔手中，“先验的”这个词所承担的任务在很多方面都与意义理论中“元语言”这个词相同。我们从试图为解释某个文本而建构某个框架的文学任务滑向说明解释本身之根据的哲学目标——并进而说明：是什么构成了理解？解释学家的任务是要么“揭示”“元规则”，要么系统地建构“元规则”，这种“元规则”支配着文本的阅读，因而是言说者在说和理解一种语言时所无意识地使用的东西。

按照阿佩尔的理解，维特根斯坦的语言游戏概念表明，分析哲学接纳“解释学问题”的企图已姗姗来迟。在阿佩尔看来，维特根斯坦觉察到这样一个事实，即要使两个人进行成功的交流，他们就必须参与同一个语言游戏；然而由于他作为分析哲学家的短视，因而未能认识到这一洞见的先验意义。在解释学家的手中，维特根斯坦的“语言游戏理论”② 为解释学问题的解决提供了一种有趣、但却是有限的帮助。与传统解释学思想相比，语言游戏“理论”最终被看作是一种初级的解释模式，因为在解释学家看来，维特根斯坦甚至没有考察过，更谈不上去建立这样一种理论，即我们是如何确定我们与他人参与了同一个语言游戏的。

> 但，狄尔泰却至关重要，他的哲学恰好是在这一点上达到了最大的合理性，他的历史沉思既在语言游戏之间进行也在人类生活形式的形式(先验规则)与内容(客观化的意义)之间进行。他在“解释学循环”这一观念中捕获了语言游戏

---

① 参见：米歇尔·达米特的两篇关于“意义理论”的文章。“什么是意义理论”，载于S. Gutenplan主编的《心智与语言》一书中，Oxford，Clarendon，1975；和“什么是意义理论(II)”，载于Evans和Mcdowell主编的《真理与意义》一书中，Oxford，Clarendon，1975。

② 参见：阿佩尔“从康德到皮尔士”一文，第31页以下。

理论。①

“解释学问题”可能只在古代文本解释的极个别情况下发生，而象奎因那种对于完全解释的考察似乎已使我们在很大程度上陷入了同一种令人沮丧的“怀疑论困境”，这种“怀疑论困境”所可能损害的正是那种无论在何种翻译或解释中都必须拥有的自信。事实上，这种自信也是在一个当下的交往共同体中进行成功交流所必需的。在阿佩尔的解释和随之而来的、对于维特根斯坦后期哲学的批判中具有讽刺意味的是，维特根斯坦似乎刻意去证明，这里所产生的问题恰恰是一个伪问题，因为它依赖于一个根本性的悖论，这个悖论会使我们不可避免地陷于胡说。阿佩尔与许多分析哲学家都相信，维特根斯坦试图构筑一个强有力的怀疑论来攻击公共交往观念。但在把“怀疑论悖论”所真正意指的东西曲解成一种归谬法（reductio ad absurdum）这个问题上，双方都有责任，这种归谬法旨在建立一种正确的逻辑观点，这种逻辑观点是我们探讨这个问题的必要前提。

为了评价语言游戏在维特根斯坦后期哲学中的地位，我们必须从考察维特根斯坦1929年重返剑桥和哲学时其思想中观念的起源开始。一回剑桥，维特根斯坦立刻面临《逻辑哲学论》中的一个严重错误，这一错误可能会模糊先验与后天之间的界限。这一问题出现在《逻辑哲学论》6.3751节中，倘若它可以保留，那么通过逻辑分析将最终证明，像颜色排斥（colour-exclusion）命题（即，“这整个都是红色和绿色”）这样一种看起来明显是先天综合知识的例证就可以归结为一个逻辑矛盾，所以一切必然性都只能是逻辑的必然性。在《关于逻辑形式的几点看法》一文中，维特根斯坦承认这一观点的错误，并开始着手克服由于承认《逻辑哲学论》中的错误所造成的结构性冲突。但在这样做的同时，他不得不放弃《逻辑哲学论》中另外一个基本观点：基本命题的逻辑独立性原则。这进而又迫使他在其新的立场与《逻辑哲学论》的立场——基本命题是名称的连结并且这些名称具有含义（Be-

① 参见：阿佩尔“从康德到皮尔士”一文，第37至38页。

deutung），但与弗雷格相反，它们没有意义（Sinn）——之间进行调和。维特根斯坦在《关于逻辑形式的几点看法》一文中所描绘的立场似乎没有给自己留下丝毫的选择余地，而只能接受这样一种观点，即名称必须具有含义，但维特根斯坦却努力寻求和发现一种两可的解决方案。

《逻辑哲学论》中关于名称的观念为维特根斯坦提供了一个对于完全建立在真值表基础上的逻辑常项的意义说明——根据基本命题连结的真值条件——从而使他能发展出一种作为一切语言深层结构的形式化演算理论。这使他能得出《逻辑哲学论》5.135节中的结论：“从一种情况的存在无法推论出另一种完全不同的情况的存在”。但在1929年10月30日维特根斯坦却告诉魏斯曼和石里克：

> 在我写作《逻辑哲学论》时，我认为一切推论都建立在重言式的形式上。那时我还不知道一个推论也能具有这种形式：这个人身高是2米，因此他的身高不是3米。这与这样的事实有联系，即我相信基本命题必定是彼此独立的并且不可能从一个事态的存在推出另一个事态的存在。但如果我现在关于命题系统的观念是正确的，那么事实上它就是那种规则，即从一个事态的存在就能通过命题系统推出所有其他事态的不存在。①

这种关于“命题系统”的观念被用以调和《关于逻辑形式的几点看法》一文所提出的“排斥”观念与《逻辑哲学论》之逻辑分析观念之间的关系；因此使维特根斯坦能够放弃那种关于名称的“无含义”观念和那种关于推论的重言式说明，尽管还保留着《逻辑哲学论》中意义演算理论的信念。

维特根斯坦强调，在《逻辑哲学论》中推论被限制在，例如，肯定式

① 弗里德里希·魏斯曼，《维特根斯坦与维也纳小组》（Schulte和Mcguinness译），Oxford，Basil Blackwell，1979，第64页。

的形式上；而在《关于逻辑形式的几点看法》一文中，他却提出了简单形式推论的可能性观点："p→r&—s&……"。但他是如何能够废弃这一点，而将由命题"p"衍推出的命题限制在一种有限的、紧密结合的连续体上的呢？事实上，我们可以在《逻辑哲学论》第2.013—2.0131节中找到他于1929年所采取的解决方案的根源：

> 每件事情都好像是存在于一个可能事态的空间里。我可以设想这个空间是空的，但是我不能设想没有空间的事情。空间对象必须处在无限的空间之中……视域里的一个斑块，虽然不一定是红的，但它必须有某种颜色：所以说它被颜色空间所包围。音调必须具有某种高度，触觉对象必须具有某种硬度，等等。

从这种观点出发，他朝着那种他曾向魏斯曼和石里克介绍过的解决方案迈出了一步，但却是一小步：

> 我曾经写道："命题依抵于实在就象尺子依抵于测量对象一样。事实上只有刻度线的终端接触那个测量对象。"现在我宁可说，一个命题系统依抵于实在就象一把尺子依抵于实在一样。我说这话的意思是这样：如果我把一把尺子依抵于一个空间对象，那么我同时就把整个刻度线依抵于它。我不是把单个的刻度线依抵于它，而是把整个的尺度依抵于它。如果我知道对象在刻度线上的量度是10，那么我同时也就知道它在刻度线上的量度不是11，12，等等。这个命题告诉我，一个对象的长度组成了一个系统，一个命题系统。所以现在与实在相对的是整个的命题系统，而不是单个的命题。例如，如果我说视域里的这一点或那一点是蓝色的，那么我所知道的就不仅仅于此，而且也知道这一点不是绿色的，也不是红色的或黄色的，等等。在每一个这样的事例中，我都把整套颜色标本与它相对照。这也是在同一点上不可能同时具有相互排斥的颜色的理由。因为当我把一个命题系统与实在相对照时，这就意味着在每一种情况下都只能有一个事态存在，而不是几个。[①]

因此，从颜色排斥问题的废墟中产生出一个大胆而新颖的观点，这一观点预示了维特根斯坦语言哲学观念的转折点。这种语言观念超出了其他任何一种观念，被归入不同的系统——*语句系统*（Satzsystem）——这种*语句系统*中的每一个都作为一种内在尺度，使得维特根斯坦进一步与他《逻辑哲学论》中关于语言与实在形式的同构性观念保持距离。

*语句系统*的引入是建构其《哲学评论》的核心论题；事实上，这部著作的意图也在于阐发他的这种发展的哲学意义。为了继续他在《逻辑哲学论》中的宏伟计划，维特根斯坦所被迫付出的代价是，他必须在为自然语言奠基的演算中贯彻简单性原则。因此他放弃了那种由罗素发起的、对奠基于语言中的根本性简单结构进行说明的企图，也拒绝了弗雷格-罗素式的记号，这种记号具有过度简化而无法实现的特征，因而不能作为自然语言的观念原本。虽然维特根斯坦仍坚持那种形式化演算的模式，却附加了一个重要的条款，这表明它比其《逻辑哲学论》的思想具有更大的复杂性。

可以理解，罗素对于维特根斯坦新观点所作的警告。在一份提交给三一学院的、关于《哲学评论》的研究报告中，他抱怨说："维特根斯坦这部新著作中的理论是新颖的，很具有原创性并且无疑是重要的；但至于它们是否正确无误，我不知道。作为一个逻辑学家我喜欢简单性，我想我认为它们不是"。[②] 如果说罗素特别不满意维特根斯坦思想的这种发展，那么最初石里克也是。他的根深蒂固的经验主义立场促使他满怀疑惧地去问维特根斯坦，是否"对此问题一无所说，我如何知晓某个句法规则是有效的？我如何知晓红色和蓝色不可能在一个

① 魏斯曼，《维特根斯特与维也纳小组》，第63至64页。

② 参见：贝特兰·罗素，《贝特兰·罗素自传》，London，Unwin Books，1975，第440至446页。

地方同时出现？在这个事例中，我们没有一种经验的知识吗？"[①]

为这种"命题系统"的神秘面纱所困惑，石里克最初的反应是在其更熟悉的后天综合领域内寻找颜色排斥问题的答案。于是他质问维特根斯坦道："我如何知道一个句法是正确的，而另一个则不是……经验知识与句法相关的根据是什么？"[②] 这个问题大致可以作两种解释：首先，当问及语句系统的本质是什么时——这是要问，那种建构具体语句系统的内在尺度起源于什么。对于这个问题，维特根斯坦还是准备在其《逻辑哲学论》的形而上学框架内给予回答，即语句系统揭示了实在结构的客观必然性。然而，石里克的问题也可以被解释为，要求我们澄清语句系统知识的本质。相应地这一问题可以有两种解释：首先，这个问题可以被看作是心理学问题，即我们如何获得关于语句系统的知识。但是如果这一问题被看成是一个纯逻辑的问题，那么它是问，关于语句系统的知识的根据是什么？在维特根斯坦与石里克之间随后发生的（逐渐变得温和的）争论中，石里克继续关注着前一种解释，而维特根斯坦则坚持对后者作出回答。

石里克主要担心的是：维特根斯坦未能从理论上澄清语句系统的认识论地位——它是先验的还是后天的——因此就为先天综合知识重新落入哲学的巢臼开了方便之门。维特根斯坦反复抗议说，石里克误解了他的观点，而石里克却坚持认为：

> 你说各种颜色组成了一个系统，这是指着逻辑的东西还是经验的东西？它如何会是这样，例如，如果我们一生都被锁在一间红色的房子里而除了红色之外看不到任何其他颜色？或是如果我们整个视域里只有一种单一的红色？那么他能对自己说，"我只能看到红色，但肯定还有其他颜色"吗？[③]

① 魏斯曼，《维特根斯坦与维也纳小组》，第76，77页。
② 同上，第65页。
③ 同上，第65至66页。

维特根斯坦回答道：

> 难道……去问某人，他必须具有多少关于颜色的经验才能最终掌握颜色系统这样的问题有意义吗？不。这里存在着两种可能性：
>
> a) 或者是他的句法与我们的相同：红色，深红色，鲜红色，淡红色，等等。在这种情况中他完全具有我们的颜色系统。
>
> b) 或者是他的句法与我们的不同。在那种情况下，他根本不知道处于我们感觉中的颜色。因为如果一个符号具有相同的意义，那么它一定也具有相同的句法。[①]

维特根斯坦的回答把我们带回到《逻辑哲学论》4.1121节的观点上：关于一生都被锁在红房子里的人如何获得对于"红色"的理解问题，我们根本无法弄清，这是心理学家研究的问题。从逻辑的观点看，我们所关心的是：对于"红色"，要么就是他的句法中包含了"深红色"，"鲜红色"，等等；要么很简单，他意指的不是"红色"。维特根斯坦哲学在20世纪30年代早期的转折点上，最终是想达到推翻这个"人在红房子里的悖论"，这个悖论自哲学的开端处就开始以各种形式困扰着哲学。

20世纪中期，语言游戏理论自然就从这些语句系统中衍生出来。最初，这一观念似乎产生于一种关于语句系统的演算观念的理论和维特根斯坦在其为数学奠基的深入研究中对于演算和运用所作的区分的理论。从他关于形式主义游戏理论的讨论向前追溯（形式主义者错误地把数学当作一种没有意义的纯粹游戏；数学游戏的意义来自它们的应用——规则支配着它们的应用），他的初步想法似乎是：语言游戏是通过它们的应用而获得意义的语句系统和演算。但整个20世纪30年代，维特根斯坦越是继续沿着那条把理解看作近似于一种能力的思

① 贝特兰·罗素，《贝特兰·罗素自传》，第66页。

路前进，越是从语言的演算模式中解脱出来，他就越是被引向把语言游戏的观念从*语句系统*和演算模式中分离开来的结论。但是这种转变并没有使维特根斯坦把语言游戏看成是为语言获得物及其应用提供一种发生性分析的说明。那些谴责维特根斯坦放弃了为自恰(armchair)心理学提供一个真正哲学说明的人已经严重地误解了他的观点。

维特根斯坦关于哲学任务的观念越是转向他看作对于我们试图去解释/说明的东西形成一个概观(Übersicht)是必要的那种东西，语言游戏就越是充任了简化这一任务的有效工具；因为它们为那些能够被统摄或纵览的东西提供了有利于概观(übersehbar)的根本法则。因此，把语言游戏引入成熟哲学的目的就是试图去使用一个人造的微观宇宙，以便澄清我们语言中产生各种哲学问题的机制。20 世纪 30 年代早期，当维特根斯坦仍在语言的演算模式内工作时——尤其当他试图去发展那种*语句系统*的语言观念时——在他那里存在着一种强烈的倾向，似乎认为语言实际上是由一张语言游戏的网所构成的。但在他成熟期的工作中，这一思想倾向却很少被提及，在自然语言范围内不含有任何像维特根斯坦的有用的微观宇宙那样*完善*的语言片段。勿庸讳言，维特根斯坦仍继续把语言片段说成是语言游戏(尽管他所给出的人工语言游戏并不是意在与任何具体的语言实践具有同构性；但能借助于它们之间的差异来帮助我们澄清实际的语言实践的诸多方面，就象借助于它们之间的相似性一样)。在我们能从语言实践中分离出一些语言片段的范围内，维特根斯坦显然认为我们可以引入"语言游戏"这个术语，以便能把我们的注意力吸引到那些在其他情况下可能被忽略的特征上，因为它们是我们习以为常的东西。语言游戏的哲学意义完全被定位在这种辅助说明性的角色上；我们在哲学上的主要任务就是去澄清我们应提出问题的确切性质。一旦做到了这一点，回答就会是确定的。

奎因和阿佩尔都没有切中这个问题的要害，因此他们的观点与石里克的"红房子悖论"如出一辙。他们都各自构筑了一个"怀疑论困境"，这种"怀疑论困境"是由于模糊了那条划分逻辑问题与认识论问

题的界限。奎因的那种"源于完全的翻译的观点"混淆了哲学问题——我们对于母语发音理解的根据是什么——和心理学问题：完全的译者如何能获取那种知识。从逻辑的观点看，我们的责任阐明译者掌握母语的根据是什么；亦即他对那个共同体之复杂的规范性行为顺应的根据是什么。这里关涉着我们的关键问题都聚焦于表明一个哲学问题特征的东西是什么这个问题上。就哲学而言，对于完全的译者之言说如何能达到其母语水准这一问题的说明不在我们的任务之列(尽管对于壮志未酬的人类学家来说，这是一个非常有趣的问题)。维特根斯坦的基本观点是：从逻辑的观点看，我们的任务完全是：说明掌握这种语言的根据。而对这一问题的解答是简单明了的。

阿佩尔对于维特根斯坦所作的批评，也是由于未能避免那个"红房子悖论"。他所真正面临的哲学问题不是：我们如何能获得那种能使他解释任何文本的规则；而只是这种解释的根据是什么。"解释学问题"的本质恰恰在于：它试图为这样一个问题提供一个哲学的解答，即我们如何能够确定那个在红房子里的人——一个古代文本的片段——意指的东西就是我们认为他/它所意指的东西。维特根斯坦的回答是：不用说，"那就是我们如何使用相关的概念"，除此以外既不必要也不可说。这个观点的力量应使我们对这一事实保持警觉，即在《哲学研究》中维特根斯坦既没有建议去制造也没有建议去消解一个怀疑论悖论。维特根斯坦关于遵守规则的观点旨在消解这个难题——就像我们应该试着去消解完全的翻译和解释学循环难题一样。如果能对这个问题作出正确的估计，就足以消解奎因和阿佩尔的怀疑论问题，甚至在它们能够发生以前就消解它们。[1]

维特根斯坦不仅不是一个怀疑论者，而且还是悖论的克星，所以应当把他的思考理解为：精心从逻辑问题中清理所混淆的认识论问题。清除怀疑论的影响后，所有那些源于完全的翻译和解释学循环问题的争论都将是索然无味而无害的。维特根斯坦对于那种试图解决

---

[1] 参见拙文"关于遵守规则的怀疑论混乱"，载于：《心智》一书卷 XCIII(1984)，重印于：《维特根斯坦：批判的意见》卷 2。

这种伪问题的无益举措所作的回答是：它们肯定会被证明是毫无结果的，因为这里面所牵涉到的问题是个谜一样的问题，肯定只能是为了解决问题而解决问题。在这个意义上，正如维特根斯坦所如此深刻地认识到的那样，他们的种种努力结果是毫无意义的，因为这些问题源于混乱。这两个学派看上去可能是截然对立的，但却有一个方法召唤我们试图从这些问题的混乱中清理出一条道路：在由语法混乱所造成的逻辑混乱中澄清"解释学问题"的起源。

斯通(Martin Stone)

维特根斯坦论解构[1]

肖　剑 译

导　言

这些术语(延异，补充，痕迹等)能够与积极阐释(active interpretation)的全部主题相联系。这样的积极阐释代替了把真理作为诸如事物在场的呈现来揭露的一连串无休止的解码。剩下的是一个没有真理的符码，或者至少是一套没有被真值控制的符码体系……

——德里达[2]

如达米特所说："《哲学研究》暗含一种对经典的拒斥……即认为解释意义的一般形式是对真理情况的陈述。维特根斯坦用另一种观点取而代之……没有客观的事实(关于符号的意义)。实际上，无论什么事物在既定时刻在我脑海里显现，我总是自由地在将来时间用不同方式把它解释

(1) 感谢 Jim Conant、Alice crary、Emilie Gonand 和 Toril Moi 对本文前一稿的评论。这篇文章还得益于与 David Finkelstein、Richard Moran、George Wilson 和 Walter Benn Michaels 的谈话。在众多的有关维特根斯坦的著作中，Stanley Cavell、Cora Diamond 和 John McDowell 的思想对这篇文章的影响深远。

(2) 德里达(Derrida，J)：〈延异〉(*Differance*)，载于D. Allison 译：《声音与现象及关于胡塞尔符号理论的其他论文》(*Speech and Phenomena and Other essays on Husserl's Theory of Signs*，Evanston：Northwestern university press，1973)，页 149。

出来。”

——克里普克①

哲学所能做的就是摧毁偶像。它意味着不再创造新偶像——例如“偶像缺席”。

——维特根斯坦②

“哲学所能做的就是摧毁偶像。”维特根斯坦在此处谈论的是他的哲学——哲学的主题，即他声称要继续的主题。我认为如果我们把他对哲学的合理的解构性意识，与德里达在批判胡塞尔关于符号怎样表达意义的论述中首次要求的哲学批判形式——“解构”作一比较，我们就会对维特根斯坦的独创性具有更深的认识。我致力于这一比较的目的之一，是表明在一个粗略的德里达定义下，“解构”指出了超越康德之后的哲学分野的多种观点。正如下文所示，我上面同时引用德里达和克里普克的话，旨在阐明“解构”的这种德里达含义。我的第三段引自维特根斯坦，意在揭示为何他不能把解构视作他的哲学目的。维特根斯坦的独创性的标志之一，是德里达与克里普克引言中分别代表的“大陆”哲学与“分析”哲学的差异已无足轻重。与它们同维特根斯坦的差距比较起来，这两种传统竟然看起来惊人地一致。

维特根斯坦与德里达在许多方面有着相似之处。两人都把形而上学作为他们首要的攻击目标。(从这个方面来看，两人都是康德的后继者)。更为具体地说，两人都认为这个目标的主要成分是一个令人质疑的观点：意义的精神性自我呈现(mental self-presence of meanings)，这在德里达对胡塞尔的阅读中和维特根斯坦《哲学研究》的当代解读中均被称为柏拉图主义)。③ 两人都指出这个不可信的观点源于

① 克里普克(Kripke)：《维特根斯坦论规则和私人语言》(*Wittgenstein on Rules and private Language*, cambrige, 1982)，页73,77,107。

② 维特根斯坦：“大打字稿”，见《哲学的场合》(*Philosophical Occasions*)。

③ 德里达：《声音与现象》(*Speech and Phenomena*)，页108,53,128。

竭力解释用语言符号表示意义的可能性。它假定凡是能够解释意义的都能在心灵中找到。心灵被构想成是人把世界和它的经验环境置于括号内，留下事实以供研究的场所。鉴于这些相似之处，我们可以理解为何越来越多的评论家建议我们可以通过德里达的说法来逐渐了解维特根斯坦关于意义和理解的言论。据称，维特根斯坦“获得了一贯的解构立场。”①

毫无疑问，该建议体现了精确的洞察力，但是同时也包含一个严重的错误。在《哲学研究》中，维特根斯坦提到了他的形式程序(formal procedure)——“表述方式”(§122)，② 作为他自认的思维特异之处。尽管有诸多主题和特有的姿态把他与德里达相联系，但维特根斯坦不能满足于用“解构”来描述他的形式程序。认为维特根斯坦对“柏拉图主义”的回应是一种解构的努力，源于这样一个我将在后面驳斥的事实，即他的目的之一就是赋予解构以话语权。

然而，我需要申辩的是，对维特根斯坦来说，赋予解构以话语权并不意味着采纳它的立场。这仅仅是一种思维方式的明示(维特根斯坦认为)，一旦陷入对意义的哲学研究，则很可能深陷不能自拔。

为什么维特根斯坦如此行事？为什么他的一些读者会对他产生误解？我试图在三个层面上回答这些问题：首先概述解构的相关概念。其次把这一概念放置到维特根斯坦对遵循规则的讨论之中。最后表明维特根斯坦言论的中心目标是暗示如果(1)某种关于意义的形而上学观念和(2)对那种观念的解构似乎穷尽了哲学的选择，那是因为我们没有看到另一种可能性，即对“普通”或曰“日常”的回归：“我们(与其他哲学家相对照——作者按)所做的乃是把语词从形而上学的用法带回到日常用法上来”(§116)。维特根斯坦把哲学的形而上学话语作为他的批判目标。但是仅此一项还不足以把他与其他追随康德的哲学自我批判的哲学家区别开来。所以，仅从这样一个共同的形

① 斯丹特(H. Staten)：《维特根斯坦与德里达》(*Wittgenstein and Derrida*, London, 1984)，页1。另一篇德里达式的对维特根斯坦评论，是S. Glendinning：《与他人同在》(*On Being With Others*, London, Routledge, 1998)。

② “§”指维特根斯坦《哲学研究》的节号。

而上学的攻击目标，来推断维特根斯坦（在他自己和其他人之间）想做的对比，不应该包括那些反对形而上学的哲学家，这就搞错了。他甚至就是特指那些哲学家。维特根斯坦被解读成是在说："与其他哲学家批判形而上学的方法相反，我们把语词带回来了；在他们的批判形式中，语词仍然形而上地误入歧途。"事实上，正如我想要揭示的，维特根斯坦所说的"日常用法"的哲学相关性之意义，与其作品中的解构话语背景，形成了鲜明对比。

解 构

目前一种流行的观点认为理解文本的意义就是对它进行阐释。作为意义的普遍理论，它容易让人迷惑。假如一个厨师说："现在加两杯水，搅拌"。他的助手正确地执行了这一指令，加了所有的东西：两杯水和搅拌。言说的词语（或者在一本菜谱中找到的同样的词语）仅仅通过阐释就能被理解为表达这种需要的可能性并不十分明显。这意味着什么？可能厨师助手必须回忆起"水"的定义或"搅拌"的图景才能明确自己该干什么。但是当然，他一般不可能到这种地步。有人想说在这种情况下，或其他许多情况下，个人可能只是"听见"别人词语中的意义；而且除非这一情况由需要避免或清除的误解的呈现区别开来，词语的意义才能不通过阐释中介显露出来。

然而，当代支持阐释有一个普遍要求的人（"阐释者"）却不容易被上述例子吓倒。确实，他有可能感到他的一个深刻观点被完全忽略（或被压制）了。他认为把误解需要避免或清除的情况与词语的意义完全清楚的情况区别开来，然后假设阐释只是一种补救的方式，把第一种情况转化为第二种（没有困难）的情况的看法是错误的。因为阐释者会指出：误解在任何情况下都是可能的；它们是"本质的"或"必要的"可能性。[1] 为了完全掌握这句话的含义，阐释者的声明可以被看

① 见德里达：*Limited Inc*，S. weber（译）（Northwestern University Press，1988），页15，126，133，147。

作人们视为清楚意义的情况实际上是阐释中的特殊情况。也就是说，既然"误解"是不可避免的，"清楚意义"的现象展示了一种特殊阐释的霸权的胜利，而不是阐释的缺席或过剩。而那些不是阐释者的人很可能受制于一种值得怀疑的观点：意义是在最佳情况下呈现的——一种"绝对有意义的言说"的观点。[1]

这还不是全部。阐释者还将继续把意义这个令人怀疑的观点看作一幅熟悉的形而上图景的一部分。这幅图景是关于心灵和它的内容之间的关系：一幅笛卡尔式的意识在言说的当前时刻毫无疑义地自我呈现的图景。根据这幅笛卡尔式图景，至少在一个规范情况下，由于我和我自己声音的亲密关系，我必定毫无疑问地知道我自己的意思；如果我知道的话，那么别的人也能像我一样听见并了解这些言说的符号。当然，如同任何跨越这个世界和可见空间的活动一样，交流受到可能的失误和不确定性的影响。虽然在这幅图景中情况如此，但是关于意义的事实——当我听见我自己说话而出现的内向交流（inward communion），却不受上述因素的影响。[2] 阐释者暗示这样一幅自我呈现的意义激活承载意义的符号的图景是我们"清楚的意义"这一观点兴盛的学术环境的一部分。所以在前述例子中常识对阐释的无处不在的反对是无关紧要的。阐释者会说这仅仅显示了常识不明智地陷于形而上环境中。

这种观点在德里达的论述中可见一斑。在"解构"这一概念中可以发现它的整体构架。"解构"被构想为用其他观点和功能（如延异，大写，主动阐释）来代替经典的有关起源的（或"可能性的一般性空间"的）[3] 哲学观点的努力。其他观点和功能在解释没有困难的情况时，可能会显示出明显的差异——例如，把整个"误"的家族（误解、误用，错误观点）视作"本质可能性"。德里达在胡塞尔的概念中发现了一种经典范式。胡塞尔把"独立的精神生活中对符号的使用"视作"纯粹表达"，与物理符号（在话语中出现的符号）形成对比。物理符号的功能

① 见德里达：*Limited Inc*，页15。
② 见德里达：《声音与现象》，页76—81。
③ 德里达：*Limited Inc*，页19。

仅仅在于“指示”内部的、赋予意义的经历的在场。鉴于这种两分法，胡塞尔明显不由自主地将意义的认同(即根据符号把握的意义重复使用它们的可能性)建立在“意义—意向性”(meaning-intention)行为的基础之上。这一行为表现出“理想的联合”(ideal unities)与“代表意义的符号之间没有必然的联系。”① 按照德里达的观点，这样的概念是“形而上”的，因为它表现出言语和写作这些涉及符号的行为对纯粹的或理想地把握的意义来说都是“第二位”的或“外在”的，而正是纯粹的或理想地把握的意义赋予语言行为一个规范的形式。因此，为了批判这一概念，解构的任务就是要同时思考，如德里达所说：“规则和事件，概念和独特性。”②

为了更清楚地认识阐释者理论如何阐明解构的总体概念，我们不妨考虑德里达最近在关于法律判决讨论中的发言：“每一个情况都是他者(other)，每一个判决都不相同并且要求一个绝对独特的阐释。任何现存的成文法规都不能或不该绝对保证这样的阐释。”③ 如果我们用一种熟悉的思维，把“阐释”构想为决定或解释文本意义(此处指规则意义)的东西，那么德里达这番言论的动机就能被精确地概括为“同时思考规则和行为的必要性。”这就是说：这种根据规则的、独特的、可确定日期的判决行为事件可以被视为对规则的意义来说是本质性的——它是决定性的，但又不仅是遵从规则的意义、(在人们掌握“概念”和把这一概念应用到决定性判决的多种多样的语言行为的关系中，情况也同样如此)。由于这样的行为事件是跨越时间和环境的，认为每一个这样的事件都“要求阐释”(即意义的决定)的看法暗示规则的意义不能简单地“呈现”：限制意义的自我呈现是至关重要的。

① 胡塞尔(E. Husserl)：《逻辑研究(一)》(*Logical Investigations I*，J. Findlay 译，London，1970)，节 35，页 333。

② 德里达：*Limited Inc*，页 19。

③ 德里达：《法律的力量：“权威的神秘基础”》(*Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"*)，载于D. Cornell、M. Rosenfeld 和D. Carlson(编)：《解构与正义可能性》(*Deconstruction and the Possibility of Justice*，New York，1992)，页 23。

律师和外行人士容易陷入前述的常识陷阱。他们容易假设：(1)有“容易”的情况。在这样的情况中，有关规则的清楚意义要求某种决断；(2)这样的情况没有为判决的审慎保留余地，至少在法官试图运用而不是修正规则的情况下；(3)也有要求审慎的其他情况。例如，一个清楚的规则必须运用到不同寻常的或不可预测的环境中。(4)遇到这样的“困难情况”，法官可能会阐释规则——例如，他可能会重新制定规则——以弄清楚它在这样的特别情况中的要求。然而，德里达发言的重点在于这样的概念差异交织状态——容易的和困难的情况、普通的和独特的环境、规定的和自由的判决等，建立在一个令人怀疑的意义呈现的观点之上，因此缺乏让我们信服的元素。正如“清楚的意义”现象展示了一种特殊阐释的胜利，作为范例的“容易”情况并不是阐释活动的反动，而是它的结果。① 每一个决定都要求一种阐释，“好像最终在法律之前一切都不存在，好像法官在每个情况中自己创造法律。”否则，德里达评论道：“法官是一部计算的机器……我们也不会说他是公正、自由和负责的。”②

德里达在此作的对比——作为阐释者的法官和作为机器的法官——有利于我们划定当前问题的总体范围。德里达暗示只有我们把法官放置到一个阐释自由的空间之内，我们才可能把他视作法官：一个负责地实践的个体，一个把规则作为他决定的理由，而不是作为借口(考虑到法官一时冲动，在“有罪”方框内划钩的情况)的个体。因此这里出现的“阐释的必然性”③ 是思维的一种暗示：判决受到规范或理性的限制，而不仅仅是自然的压力。④ 但是按照这样的动机，阐释

① 比较S. 费什(S. Fish)：“*Force*” *in Doing What Comes Naturally*，Duke University Press，1989，页 153。在《法律的力量》中赞同地提到，页 14、23。

② 同上，页 23。

③ 这个短语来自德里达：《书写与差异》(*Writing and Difference*，Chicago，1978)，页 292。

④ 德里达并不是唯一提出阐释主义动机的人。比较罗蒂：《客观主义、相对主义和真理》(*Objectism, Relativism, and Truth*，Cambridge，1991)，页 81。

的需要并不是使人类行为服从法律(或其他)规则的努力的特征。[1]因为任何判决都展现了"规范地获得"意义的例子:即在掌握意义的观点和在一定的环境中采用适当的行为把意义表现出来之间的一种总体关系。[2] 人们的直觉认为掌握某个表达意义的人,如果他想要对他所掌握的保持忠诚,在适当的环境出现时,他必须以某种决定性的方式作判决。因此,用一个表达描述世界的情况,就相当于一个法官"P"拟定这个世界必须符合的条件。"P"阐释获得意义的规范条件,用一个更为广阔的术语来说,就是思维怎样掌握这个世界。思维为这个世界必须实现的东西绘制蓝图——但是仅仅在某种阐释下。在德里达多次谈到这种阐释主义的一般形式——例如,在本文开始的引言中(把"主动阐释"视作"真理作为事物本身的再现"的"代替物"来呈现),或者在他表现解构特色的言论中:提供了一种人们"除非在阐释的经验中,不能指涉'真实'的视角。"[3]

如果解构这种建立规范的或者如德里达所说"非自然的"[4] 的意义领域就是展示误解是一种"本质可能性",那么阐释的观点何以能够给解构者留下致力于这一尝试的印象似乎就显而易见了。调和阐释要求与"误解的本质可能性"的思维在此处很明显。说阐释被要求用以决定一个符号的规范性意义获得就是说在过去或在将来都会出现

① 德里达的主张必须与一个更加受限制的阐释理论相区别。根据这样的理论,我们对拥有判决的权威标准的兴趣导致法官扮演的正确角色就是阐释这些规则,即保存它们的意义以运用它们,而不是用自己的判决取而代之。见 J. Raz:"阐释的意图",载于A. Marmor(编):《法律和阐释:法哲学论文》(*Law and Interpretation*: Essays in Legal Philosophy, Oxford, 1995)。这里使用的"阐释"与德里达头脑中的不一样。他对这个术语的兴趣明显地依赖于它在其他语境中携带的创新的含义。然而同时,认为德里达断定在法律权威的基础上参与对规则的创新(作为保存意义的反面)应用是判决的非理性实践的看法是没有道理的。德里达与之争论的是任何这样的保存意义的运用应该包括什么的哲学图景:一幅把规则当作在可能的争端面前为一个或其他判决的忠实性提供"绝对可能性"的图景。

② 我在此处的陈述要感谢 J. McDowell:《维特根斯坦晚期哲学中的意义和意图》,(*Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy*),载于《中西部哲学研究》(*Midwest Studies in Philosophy*, 1992),卷 17,页 40—52。

③ 德里达:*Limited Inc*;参见同上,页 137 和"结构、符号和游戏",页 292。

④ 德里达:*Limited Inc*,页 151,134,136,147。

其他阐释。阐释在其他可能的阐释空间内发挥作用。所以如果我们想要支持理解即阐释的理论,那么在有关什么是理解的论述中,我们必须把"误解"的可能性看作本质的。赋予"阐释"一个建构的(而不仅仅是补救的)角色就是把"理解"视作阐释可能性空间内的成就。

我着手刻画的解构的总体概念是一个对意义的描述,它取代了解构在某种特殊意识上的"形而上"的经典概念。然而,我选择集中到这一总体概念的一个方面,即对"阐释"这一术语惊人的广泛运用。这样做基于两个原因:其一,"阐释"这一术语(与"延异"、"大写"不同),作为一种相似的哲学角色出现在维特根斯坦对意义的讨论中。所以这个焦点最符合我目前有限的目的。其二,(更一般性的),"阐释"这一术语(再次与其他术语不同)在变幻莫测的日常生境中扮演了一个重要角色。"阐释的必然性"由此变成了一种表达,在解释什么是"延异"或"大写"这些只在解构哲学中大量运用的术语时,很自然地求助于它。在考虑解构时,"阐释"的相对日常性是它被特别关注的原因之一。它同时也是,当我言及维特根斯坦时会谈到,特殊困难的根源。因为虽然像"延异"那样创造出的新词生动地在自己脸上刻着在哲学以外毫无用处(德里达指出:"它严格说来既不是一个词语又不是一个概念"),[1]"阐释"这一术语(清晰地作为一个词语或一种概念起作用)注定要从它在其他语境的重要用法中获得联想。这些联想既是它的哲学目的魅力的来源,又是一种障碍。它阻止人们明了受"阐释"吸引,使用它来概括意义的"可能性的总体空间"意味着什么。[2]

然而,在我们转向维特根斯坦之前,考虑到回应中可能出现的反对情况,首先阐明前述的解构思维中的几个观点是非常有益的。第一种反对观点认为德里达所说的完全错误;第二种认为他的观点绝对正确。两种反对观点都以不同的方式,认为德里达提出了一个简单的阐

(1) 德里达:《延异》,页 131;也见页 130,136。

(2) "阐释"的哲学用法不仅与它在质疑意义的文本中的用法形成对比,也与其他的相关用法形成对比。例如:(1)"文学的阐释",(2)作为创新反面的阐释(见注释 18)和表演性的阐释,如"奥利弗对哈姆雷特的阐释"。考虑到"阐释"的这些用法和哲学用法之间的相似之处是有益的。

释者理论——在意思上毫无疑问，能够非错即对地被言说。两者都由此忽略了德里达本人对这个问题的看法。通过用“主动阐释”或“延异”这样的术语来描述意义的“可能性的普遍空间”，他并没有提出任何简单的理论。严格地说，他根本什么都没说。

根据最近一个批评家的观点，解构致力于用一种怀疑的精神，认识“文本没有可被决定的意义。”① 这一观点（也是流行的，传闻的观点）认为解构反对任何形式地区别意义清楚的情况和“不可决定性”（德里达语）的情况。这当然使德里达看起来近乎疯狂，因为众所周知，我们每天都成功地穿行于清楚的意义之间、（例如，许多实际的冲突根本没有升级为官方“案件”，因为根本无法获得有关它们的恰当的法律解决方法）。然而，显而易见解构的目标并不是清楚的意义，而是可以称之为天真的对意义的深思熟虑的反动。德里达如是说：

> 在我的写作中，真理的价值从未被质疑或损毁过，相反只是在更加有力、更加广阔、更多层次的语境中重新被描述……在阐释语境中……相对稳定，有时明显地不容动摇，有可能激发竞争的规则，讨论和共识的标准……我考虑并且确信描述这种（阐释语境）的稳定性是必要的。同时描述依附于它的标准、规则和契约可能性也是必要的。但是……要描述某种稳定性……就是不提及永恒和绝对可靠性；它考虑道德、政治、制度等等的历史性和非自然性。……我认为没有绝对、永恒、不可捉摸的、自然的稳定性。稳定性自身的概念就暗示了这一点。稳定性并不是不可改变性，它根据定义就总是不稳定的。②

这一对解构的捍卫是否最终与它的批评家的观点一致是一个不

① M. 纳斯邦：《文学和法律中实践理性的怀疑主义》(Skepticism About Practical Reason in Literature and the Law) 载于《哈佛法律评论》(Harvard Law Review, 1994)，卷 107，页 723—732。

② 德里达：*Limited Inc*，页 146，151。

容易回答的问题。因为那些假定“真理”在德里达的写作中受到威胁的人可能并不希望德里达（他自己也不希望）“提及永恒或绝对可靠性”。但是如果说“没有绝对的、永恒的可能性……”就是谈到了重要的事情，即一定有人相信有不可更改的、坚如磐石的结构，它确保我们与意义汇合。那么不管发生什么，我们都可以想象解构者指的就是这个。每天在意义中穿行令人麻木，它使人忽略掉了这样一个事实：他们创造意义的权利只有在一个（相对稳定的）阐释体制赋予他们特许权时才能获得。这才是解构要探讨的问题。它并不是质疑这种权利，而是努力让我们负责地认识到我们使用概念的权利，如“清楚的意义”要求我们解释这样的事物何以成为可能。而且如果构想正确的话，解构的目的不是损毁这个概念，而是用一个适当考虑到它的可能性条件的概念来代替天真的（受形而上影响）的概念。

所以如果这样构想，解构主义批评可能包含了德里达有时称之为“准—先验”的观点。① “准”这个字无疑坚持解构和一个更为传统的对我们获取概念的权利的描述之间的差异，也表明了解构想把这种差异合法化面临的困难。② 但是虽然这些差异可以被看见或听见，解构脱离了特定的语境就无法被认出。这个语境假定哲学问题不是肯定或否定意义的存在，而是回答一个形式的问题：“这样的意义如何可能？”所以德里达并不像那些道听途说者认为的那样声称文本没有可被决定的意义；他极具特色地说：“没有可决定的意义总是可能的。”③

① 德里达：*Limited Inc*，页 127，152。

② 这一困难的深度可以由 Rodolphe Gasche 回应对德里达的指责所说的话来衡量。指责德里达的人认为德里达把“阐释”或“延异”这样的概念作为“可能性的条件”来使用，仅仅延续了传统哲学对什么在先的探讨。Gasche 对此的回应是这些概念“只是以非常奇怪的方式在先”，因为如果它们是可能性的条件，“它们同时也是非可能性的条件”。(《差异的创造》(*Inventions of Difference*, *Cambridge*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995)，页 4)。但是这些概念如何割裂了康德哲学？康德自己在总结第一批判时说知识的可能性条件（它与可能的经验的关系）同时也是它的非可能性条件，即它的理性“纯粹性”的非可能性。参见《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*, L. W. Beck（译），Indianapolis, 1956)页 56。

③ 德里达：《警策：尼采的风格》(*Spur: Nietzsche's Styles*, B. Harlow 译，Chicago, 1979)，页 147。

这一声言不是关于人们是否应该期待找到清楚的意义，而是关于当人们找到它时，应该对找到的东西进行明晰的思考。那些道听途说的评论者忽略的恰恰是德里达话语中的哲学语境——在这一语境中，人们可以通过德里达所说的“取代”[1] 形而上学的方式，构想对意义稳定性的“解释”。

思考指责解构的道听途说中忽略的东西是有启发意义的。它致力于展现德里达运用哲学的程度——它的历史和机制——以提供一个有效使用诸如“绝对地保证”或“一个绝对的永恒的可能性”这样的表达的语境。如果这样一种对哲学或它的体制的依赖应该被视为自然的或不可避免的（至少在哲学写作中），我们需要维特根斯坦《哲学研究》这样的著作，把哲学的重要性，哲学的超凡性表现出来。维特根斯坦关于意义的独特思想还远未引起足够重视，我将在后面提到他受人忽略的有关这个问题的观点。

对于解构的第二种反对观点更加复杂化。它认为并不是解构的言论荒谬，而是“准—先验”这样的称谓就像“误解总是可能的”[2] 一样软弱无力，至少在英美哲学中没有攻击的目标。即使这些称谓被视为意向性（intentionality）的早期现代概念的难题，这一思想仍然继续发展。即使那些概念令人不快地活跃，就像德里达希望在胡塞尔对表达（expression）和指示（indication）的区别中展现出来的那样，它们在20世纪中叶的英美哲学中（在奥斯汀和赖尔的哲学中，此处暂时不考虑维特根斯坦）不断地遭受批判，以至于人们可能会怀疑——例如当德里达说“没有绝对的什么什么”——他可能想得恰恰相反。

第二种反对源自对第一种的回答。它认为你一旦了解德里达对谁言说和以何种目的言说，那么你就会了解，至少在哲学中，不再有人占据言说者的地位。

德里达与奥斯汀的会战为探询这一问题提供了一个有利的语境。它使解构的某些方面成为焦点，因为奥斯汀似乎不能成为解构要求的

---

① 德里达：《论文字学》(*Of Grammatology*，G. 斯皮瓦克译，Baltimore，1976)，页41。

② 德里达：*Limited Inc*，页147。

言说者。但是不正是奥斯汀的《怎样用语言做事》(*How to Do Things With Words*)清楚地让人们意识到有意的言语行为很容易受制于各种环境的厄运和失误。[1] 不正是奥斯汀向哲学家建议对托词（excuse）的研究应该建立在这样的基础上：“检验托词就是检验一些不正常和失误的情况”，而且对这些情况的检验就是阐明“自然成功情况的机制”？[2] 德里达想说的是奥斯汀认识到了，但是并没有“深入地思考一个结论。这个结论源于一种可能性——可能的冒险（即厄运和失误——作者按）总是可能的，而且在某种意义上说是一种必然的可能性。”[3] 那么解构的目的就是“深入思考”，而不仅仅是意识到这个问题——如德里达建议奥斯汀的那样，审慎地思考。[4]

在德里达头脑中紧绕不去的普遍图景在此可概括为：在对世界的探索中，人类的意图受制于环境，有失败的危险。每一个行为的结果都可能超出它意图或预期的方面；而且看起来没有对词语意义的解释能够确保这个词语在还未出现的环境中不被“误用”。目前德里达对传统哲学的指责在于传统哲学致力于解释意图如何可能——例如，某些事物的状态怎样与某人的言说和意向相符。这种哲学把言说和行为的世俗环境看作对它的主体来说是“外在的”和“偶然的”，而实际上，经过反复思考，应该把它看成内在的和本质的。因此，关于意图的形而上描述的标志在于它们继续创造，即使在它们声称不可能的情况下，一种纯粹思想达到“事物本身”的理想。

德里达认为奥斯汀仍然是天真地被形而上观念俘获的人。他复活了上述这个纯粹的理想，把环境造成的失误作为“偶然的”、“外在的”而“排除”。他没有“深入思考”他意识到的结论。但是怎样才是正

---

① Cf. Ryle 谈及“理性的运作”（Operation of reason）：“有成功的地方就有失败……”《心灵的方面》(*Aspects of Mind*，Oxford，1993)，页72。

② J. L. 奥斯汀：“为借口辩护”，载于《哲学论文》(第三版)(*Philosophical Papers*[third edition]，Oxford，1979)，页179—180。

③ 德里达：*Limited Inc*，页15。

④ 在该段和随后的段落中，Stanley Cavell 关于德里达对奥斯汀的解读的丰富探索给予我莫大帮助。见 *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*，Cambridge，Massachusetts，Harvard University Press，1994，第2章

确地深入思考？什么才能表示正确的思考？一旦明确提出这些问题，德里达的回答就不容忽视：

> 我们必须解释非正常情况的必然可能性……在对所谓肯定性价值的描述中，误解本质的和无法减少的可能性必须引起重视……我们需要认识的是一个常规的或理想的结构如何能够使这些“偶然情况”成为可能的或必然的……当描述所谓的理想常规状态时，必须重视这种结构的可能性……在描述被称为常规的结构时……这种可能性必须与一种必然的可能性结合起来。这种可能性不能仅仅被视作一种偶然性。①

这就是说，在奥斯汀对偶然的可能性的认识之外，还需要解释这种可能性。那么，“非常态”在一种结合“法则”② 下，根本不应该作为非常态来呈现。因此，关于“符号怎样表达意义”的问题，正确的思考应该要求人们呈现各种“误”（误解、错误概念、误用等）的可能性，并把它们作为不包括这些“误”的所有理想情况的可能性的内在条件。换一种说法，思考的要求也是一种形式的再现：只有当意义领域内的某事物的可能性条件同时被当作它的非可能性条件呈现，这一要求才能被满足。这种非可能性即它的“严格纯粹性（rigorous purity）。”③ 这样的悖论明显地展示了解构赋予的阐述形式，它审视事物的方式。④

对经典哲学术语“可能性条件”的解构运用致力于探索一个悖论，而且按照德里达的建议解构批评应该被理解为“准—先验”——因此解构与传统的对起源（origins）和基础（ground）的哲学探求既连续又断裂。这两种既连续又断裂的观点相互联系，可以被视为“解构”和

① 德里达：*Limited Inc*，页 126，147，127，157，133。
② 同上，页 15，比较页 118。
③ 同上，页 20。
④ 我这句话旨在回忆《逻辑研究》，节 122。德里达注意到这一个悖论在他的著作中“几乎处处重现”。*Aporias*，T. Dutoit（译），Stanford，1993，页 15。

“简单”阐释之间的差别。后者把“阐释”作为“符号怎样表达意义”的正确答案的中心观点。这一答案因此不可能有进一步引起问题的结论（除了某些研究意义的理论化的哲学家）。① 与此相反，德里达强调阐释有非常似是而非的、待修正的结论，它不仅指我们思考意义的方式，而且指任何相关的概念（例如理解、真理、符号、再现等）。而且，按照德里达的观点，思考这些结论，以明了它们将会引导出什么新的概念是非常重要的。因为如果一个人没有——如果一个人忽略了这些结论——那么尽管他确信一种阐释理论，他注定不明智地陷于他原本反对的形而上图景的掌握之中；他将简单地把“阐释”转换为意义的精神行为的自我呈现的另一名称。德里达不想给他的读者留下这样的印象：如果某个人仅仅确信这种或那种理论，如“阐释即理解”，他的哲学目的就达到了。所需要的是探究——即使对“还未成形的思想”——这些理论的矛盾含义。②

这些话语中对奥斯汀的暗示特别值得强调。在奥斯汀没有思考“矛盾”的问题上，我同意德里达的观点。但是在这里我们或许应该更谨慎地说“明显矛盾”。因为按照德里达再现事物的方式，所谓的可能（意义）和所谓的不可能（意义的绝对纯粹性）并不见得是相同的。两者的差别在奥斯汀看来，可以被视作一个在日常生活的多种语境下发挥作用的表达（意义）与另一个明显只在哲学中使用的表达（意义的绝对纯粹性）——例如在一个关于意义的“整体空间可能性”的问题语境中的差别。确实，只有假定我们对诸如“意义”这样的日常概念的使用需要对它们的可能性做一些哲学解释时，这两个概念看起来才可能是相同的（此处似乎是一个悖论）。所以如果解构性阐述缺席，那么在谈论“意义”时，必须依靠形而上呈现的概念。事实上，这恰好是德里达经常暗示的：解构的需要源于这样一个事实—— 我们日常言说方式中显露的概念上的约定（conceptual commitments）“属于”呈现的形而上学。③ 因此，按照德里达的观点，对于天真地陷入形而上学和对它

① 斯坦利·费什（“Force”，同前）可以作为简单阐释者的一个例证。
② 德里达：《声音与现象》，同前，页 15。
③ 同上，页 51。

进行正确的(解构的)沉思没有进一步的代替物。形而上学是另人不快的。这也是为何在没有适当的批评警惕下,它能不顾奥斯汀这样的哲学家挣脱的努力,仍然使他们深陷其中的原因。①

在德里达对胡塞尔言辞激烈的讨论的一段纲领性话语中,我们可以明显感到只有上述两种选择,因此把解构视做哲学必须的强烈意识:

> 为了构想这个时代,为了"言说"这个时代,我们不得不使用符号或再现之外的其他称谓。如果我们要把胡塞尔相信他能够孤立为特殊或偶然的经验,从属的或第二位的事物构想为"正常的"或"先在的"(preprimordial),我们需要使用新的称谓。那些孤立的事物是作为场景偏差和变换的符号的无限游移,没有开始也没有终结地把再现一个接一个地连接起来……和相反……我们的意识容易相信事物本身总是逃离。②

德里达描绘了一种构想当前时代的努力。在时代既试图相信,又试图批判它自己的信仰——"事物自身"呈现的可能性。这里出现了两种选择。第一种是与这个时代形而上学惯例相一致的思维。第二种是言说这个时代的努力,并不仅仅是通过把游移和变化——胡塞尔仅仅视为第二位的现象放在首位的方式,从内部言说它。第二种选择包含了解构的批判:被胡塞尔呈现为"先在的"的基础(意义作为理想单元的自我呈现)将被视作依靠更深的(或"先在"的)层次的再现。尽管被称为最深层的——符号的原始的当前的游移不再根据经典意识被称作起源或基础,意义仍然通过这种方式再现。因为如果构想正确的话,任何这样的基础都是不可能的。

为什么要以这种方式呈现事物?这种解释不正继承了它致力于

① 参看德里达:*Limited Inc*,同前,页15。

② 德里达:《声音和现象》,同前,页103,104。

批判的"第一哲学"的形而上弱点吗?① 解释这一形式的需要可以被构想为摆脱一种困境的方法。一旦我们对"意义"或"理解"这些概念的使用要求我们解释这些概念如何可能,这种困境就出现了。这一困境的第一个难点——后康德哲学的共同点在于形而上批评中使用的多种术语(例如"再现")导致它们维护它们致力于限制的概念(例如"事物本身"的呈现)。这种共同点反映了对通过为思维划定界限的方式来批判形而上学感到困惑的意识;因为为了思考界限,我们似乎应该占据其两端——它的认知上的合理性和形而上的不合理性。因此正如德里达所言,作为符号和再现这些概念的"整个历史和意义"都"属于呈现的形而上冒险"。② 为了构想一个形而上思考的时代,"属于形而上学"的概念并不是我们需要的。因为按照正确的意识,构想这个时代就是要能够构想超越它的东西,如德里达所言:"构想与西方形而上学文本相反的东西"。③ 因此,"我们需要新的称谓"。

但是现在这个困境的第二个难点在于,在当前的时代,没有适当的称谓命名这些我们需要的事物。对德里达来说,这也是使当前时代成为"当前时代"的原因。"延异对我们来说是一个形而上的称谓;而且它从我们的语言中接受的所有称谓,只要它们是称谓,就是形而上的。"④ 但是为什么这样?为什么我们不能以任何称谓讨论延异,而不陷入我们试图批判的这种话语方式中来?⑤ 对这一问题的回答可以引起对相关性(relevancy)的需要,这种相关性适用于形而上学批判使用的任何概念。为了具有相关性,一个概念必须能够回答:"这样的意识和呈现如何可能?"形而上哲学,如德里达再现的那样,有一个自治(autonomous existence)的存在——它需要听从的唯一批判就是自我批判。所以与它发生联系的唯一方式就是使用它自己的术语:也就是通过展

① 参看哈贝马斯对德里达的批判。见《现代性的哲学话语》(*The philosophical Discourse of Modernity*,F. 劳伦斯[译],Cambridge,Massachusetts,MIT Press,1987),页187。

② 德里达:《声音和现象》,同前,页51。

③ 德里达:《延异》,同前,页158,比较页153。

④ 同上。

⑤ 参看德里达:《声音和现象》,同前,页51—52:"对当前或将要到来的时刻而言,(解构)只有在形而上学的语言的内部,在语言内部的问题的某一领域起作用。"

示被视为在先的或最初的毋宁被构想为通过这般那般的方式决定的；毋宁把这般那般的方式视作它的可能性的更深刻的基础。[①]

所以现在，这个困境变成了：要构想这个时代，人们需要既必须又不能"属于"形而上哲学的术语，它们既必须又不能回答"如何可能"的形而上哲学问题以及形而上哲学对基础的要求。[②] 此处出现了解构的理念以及对解构的需要，解构被构想为形而上学的自我批判。"解构运动并没有摧毁来自外部的结构……它们占据了那些结构。"[③] 解构是一种内部毁灭性的，但因此本质上也是过渡性的对形而上结构的占据——其效果如同自己锯掉自己坐着的树枝。这样的话语实际上不得不使用形而上学的"旧符号"，[④] 并且以似乎它正在探索建构我们思维的概念的深层基础的方式进行。但是这并不意味着继续形而上的探险。因为解构主义者对这一切非常了解；正如德里达强调的那样，他对形而上学语言的使用是一种"战略"，[⑤] 是通过非常激进的新方式思考旧的符号（作为意识和呈现的"起源"的占位符）来"思考未曾被听到的思想"[⑥] 的努力的一部分（未曾被听到的思想很明显也是不能被言说的；人们也许会想到德里达在上面引用的那段抨击胡塞尔的话语中为"言说"这个词加上引号，而对其他一些词，例如"构想"却不加引号的做法暗示人们不能正确地"言说"）。

德里达关于困难的言论展示了四个密切相关的内容。首先，解构的必然性：为了正确掌握构成我们思维的最艰深的概念，我们既不能从内部也不能从外部解构地掌握这些概念，而是解构地——战略地意欲占据"界限的两端"。[⑦] 其次，这一努力的困难在于：它抵制的是它必须使用的语言，这些语言有时甚至与它致力批判的"形而上"文本没

① 参看德里达关于"准一超验"的注释之一：到达某一程度的话语"尊重那些它解构的规则"，*Limited Inc*，页 152。
② 参看同上，页 127。
③ 德里达：《论文字学》，*Of Grammatology*，同前，页 41。
④ 德里达：《声音与现象》，同前，页 102。
⑤ 见德里达："延异"，同前，页 142，147。
⑥ 同上，页 153；参看德里达：《声音与现象》，同前，页 102，103。
⑦ 比较德里达：*Limited Inc*，同前，页 152。

有区别。第三，关于哲学如何终结：在"没有被听到"的思维中，在目前还不能用词语或概念来表述的思维中，只能使用诸如延异这样的指向最初暂时游移的"准—概念"（延异既不是词语也不是概念）。第四，关于可能的哲学沉默或无意义：至少出于沉思人们还不能正确构想事物——即瞥见事物的目的，而战略性地使用"准概念"的结果是把当前时代作为德里达所说关于呈现的形而上学的解构问题，"将会合法地被理解为毫无意义，被理解为不再属于意义的系统。"[①] 这当然并不是说解构话语是妄语；而毋宁暗示出它恰好在解释它言说的是什么的时候陷入无意义中；那么，它有意义地解释的只能是正确但"不合法"的一些事情。而那些"在当前年代还不能合法表达的事情"是我们需要掌握的。[②]

在本文接下来的章节中，我将会说明：(1)维特根斯坦与德里达的一个重要相似点在于维特根斯坦也不把阐释主义视作任何简单理论——他也强调它悖论性的暗示。(2)维特根斯坦对于意义和理解的讨论源于受到前述的解构思维吸引的深层意义。(3)维特根斯坦的目的之一是通过告诉读者解构不是必然的来驱散它的吸引力。这样一个药方预先假定我们受到解构的吸引是因为对选择的错误意识——如果人们排除了伴随解构的必然性，这样的吸引自然会褪色。当然，也有可能并非如此。但是维特根斯坦认为他能够给予他读者的唯一帮助是一些术语。他希望通过这些术语批判对意义的解构描述：即，不是作为事物如何的错误描述，而是坚持事物必须如何的可以理解的倾向的表达。这也使解构主义者随心所欲地言说，因为维特根斯坦的批判中并没有任何否定解构主义者的言说（或想要言说）的暗示。

《哲学研究》中的解构

正如我在导言中暗示的那样，讨论维特根斯坦与解构的关系的兴

① 德里达：《声音与现象》，同前，页 103。
② 本段提及的 4 个要点在 *Of Grammatology* 中都能找到。

趣并不局限在仅仅把他与德里达做比较;这一比较激发的问题基于对维特根斯坦作品的一系列当代解读。不少评论家都说我们可以用从德里达那里得来的术语来评价维特根斯坦的目标。[①] 但是有不少缺乏这种特殊比较兴趣的英美评论家可能会坚决质疑这种比较。因为维特根斯坦被解读为:(1)批判对意义的形而上解释,即,人们所说的那些可能为真的条件之意义;(2)用一个可选择的解释来取代这种解释(这种解释阐明意义的归因如何可能,尽管没有为这些归因所呈现的"客观事实");[②] (3)批判这种形而上解释并且用一个可选择的解释来代替它的行为主要基于——或者为了容纳以下的观点:当人们在把握符号的意义时,不管他们称自己把握到了什么,意义都可以用不同的方式阐释。所以在解读源于哲学的自我分界线两端的维特根斯坦时,他看起来不仅主张一种代替性解释的普遍观点,而且主张对这种观点的特殊说明。这种说明的主题是符号的意义只有通过阐释才能获得。关于《哲学研究》的解读,我现在想概述的是"解构性"解读,正如我称谓的那样,它有相当的文本基础。但是它在本质上被误解为维特根斯坦根据《哲学研究》的信条想要批判的观点。

鉴于这种情况,把握维特根斯坦言论的总体结构的有效方法是:首先,描述他的文本中导致"解构"解读的元素。我将建立这种阅读的两块主要基石。在此以后,我将完成整个结构。而且只有到那个时候,我才会靠近维特根斯坦意欲把整个大厦作为"误解"抛弃的方式。

第一块基石。维特根斯坦言论的一个重要组成部分是对某幅描绘意义的图景的批判。这幅图景非常有特色地以"呈现"这一概念表达出来,并且让人感到神秘或怪异。因此在这幅图景的一个生动翻译中,把握一个表达的意义被视作一种精神上的与异常严格的机理(mechanism)的契合。它未来的活动不单是经验上的,或事先偶然决定的,而是"真地——以一种神秘意识来说——已经呈现"[③] 有人可能

① 见页 148,注释①。

② 关于"取代",见克里普克:《维特根斯坦论规则和私人语言》,同前,页 73,75,77;关于"客观事实",见同上,页 71,72,77—78,86,97,108。

③ 《哲学研究》节 193;比较节 195,197。

会根据字面上的意义,将其称之为呈现的"形而上"概念。因为用于传输这一概念的意象使用了物质机理的图景,以呈现一种确定。这种确定被假定为存在于比时空中的任何实际物理运动都更强硬或可靠的原则中。只要《哲学研究》中有被引用的观点可以被称为"柏拉图主义",它就会用这样的意象被表达出来。

第二块基石。《哲学研究》中所谓的柏拉图主义对话者是这样的人:他感觉到呈现的概念虽然是神秘的,但实际上是强加于我们的,如果我们想要牢固地把握意义的普通特征的话。我先前将意义的普通特征称之为它的规范领域。《哲学研究》给出了以下的数学例证。如果某人想要根据"加二"的法则执行一系列运算,如果她先前的算术训练已经使她对这一法则有了正确的理解,那么她似乎应该在达到 1000 之后,继续到 1002;根据到目前为止她在运算中表现出来的理解,不应该有其他数字。显然,如果一个被掌握的意义就是要对未来的行为产生影响,柏拉图主义者推理,掌握一个符号的意义在某种意识上就是要表现它本身和它未来的用途。这就是柏拉图主义者的意象想要捕获的东西:把握一个符号的意义就是要在精神上搭乘一条无限长的铁轨,穿越这个符号的未来生涯,并由此决定,为了人们未来的语言效果,它是否与人们掌握到的意义保持一致。

基石的讨论就到此为止。[①] 现在看一看解构阅读。关于这种阅读,维特根斯坦在柏拉图主义者对呈现的言谈中找到一些错误,他概

① 必须在此补充说明维氏关于"柏拉图主义"的许多阐述都表现出是德里达在胡塞尔处找到的描述意义图景的翻版;而且与德里达相同,维氏也注意到这样的一幅图景是如何把意义的语音体现置于意义的图像体现之上的:即,把言说(特别是对自己的言说)作为生命、精神自我呈现的场所;相应的,把图像符号与死亡相联系。参看《哲学研究》节 432;*zettel*,节 143,236 和 36;《声音和现象》同前,页 77—78,81。根据维氏和德里达的观点,一个吸引我们的思想是我们的词语不只是在意义或意图的某些"内部"精神活动中出现的无活动能力的标记或声音。但是由于意义和意图也能到达这个世界,这个关于心灵充满活力的思想似乎要求一个表达的未来用法以以下两种意识呈现:(1)把所言说的话题呈现给心灵,(2)在当前时刻,暂时呈现为生命的赋予。在此时刻一个词语的意义被掌握。因此,与一个在时间里延展的符号的实际用法不同(参照《哲学研究》,节 138),这些用法保持忠实的精神行为发生在,如德里达观察到的那样,引用胡塞尔的话:" in dem selben augenblick"——眨眼的一瞬间。"好像我们眨眼之间就能掌握一个词语的全部用法,"维氏说;好像"(一个词语的)未来发展必须以某种已经呈现的方式……"(《哲学研究》,节 197)

略地用以下理由反对。

首先，假定人们掌握符号的意义就是让这个符号的重要用法呈现在脑海中是荒谬的。但是如果缺乏这种意识，仅仅是脑海里呈现的任何事物或是先前对符号的任何应用还不足以构成成为柏拉图主义者的条件。因为呈现在脑海中的任何事物或关于符号的任何应用：这些非连续的项目，如同符号本身，总是能够在未来的环境中以不同的方式反映出来。关于符号的任何精确再现都无力强迫它未来应用的意象都可以在简单的符号位置中找到。这种符号位置仅仅被构想为雕刻过的木块——明显不能决定它以后要跟随的方向，即与手指的方向相同还是相反（参照《哲学研究》，节 85）。只有当它被阐释为指示这个方向而非那个方向的物体时，它才能起决定作用。这也是它如何与符号联系的方式：决定符号应用中的差别——哪些与符号的意义一致，哪些不一致，以赋予符号一个特殊的阐释。所以关于意义的正确图景是既如铁轨般稳定又无限漂移。柏拉图主义是意义彰显自身的神话。实际上，这个世界意义的获得——根据维特根斯坦的解构阅读——要求无处不在的阐释活动。

现在可能有人反对——并非附和对解构道听途说的反对——在此描绘的无非是对意义的破坏。因为如果理解一个符号就是要阐释它，而且如果"阐释"一个符号不仅仅是与柏拉图主义者的奇思异想精神接触的另一个（形而上学）名称，那么"阐释"只能是一个更加不连续的项目。在它决定符号的特殊用法之前，它自身也要求阐释：

> 这是我们的悖论：任何行为的轨迹都不能被规则决定，因为每一个行为的轨迹都可能被创造出来（对它的某些阐释：参照《哲学研究》节 198）以符合特定的规则。答案是：如果每个事物都能被创造出来以符合特定的规则，那么它也能被创造出来以反对规则。所以这里既没有一致也没有冲突。
>
> （《哲学研究》，节 201）

当然，此处描述的困难不仅符合"规则"，也符合任何有意义的项目（声明，命令，承诺，期待——用整体性思维：比较《哲学研究》，节 437—438）。这些项目来到这个世界，并认为关于事件的某些陈述可能（或不能）与它们相一致。如果只有当某些阐释被放置在相关的项目上，才有可能获得意义，那么根据这种说法，"一致"的概念缺失了。因为随着阐释的退场，任何行为都被制造成为与对项目的任何阐释相一致。当项目是规则的时候，对阐释的要求相当于这样的主题：在每种情况下都必须做一个"新决定"。但是现在，除非提供更进一步的解释，上面的话不仅意味着规则不提供"绝对保证"，还意味着对规则的谈论是虚幻的。

尽管有这种怀疑主义的威胁，维特根斯坦对柏拉图主义的批判，根据这种解构阅读，围绕着这样一个主题：不管人们在试图理解一个符号的时候获得了什么样的精神项目，只有在对这个项目的一种可能性阐释之下，它们的语言活动才与这个项目相一致。所以这种阅读的决定性特征是如下的思维。对于柏拉图主义者认为一个获得的意义就是事先决定的特殊活动的观点的反对导致一个悖论。这个悖论在《哲学研究》节 201 中有两个组成部分。首先，它假定一个规则的某些应用与这个规则相一致。即毫无疑问有诸如遵守规则，建立规则的例外等情况。这些日常事物不是虚幻的。其次，什么使这些现象成为可能（即阐释活动）立刻作为它们的不可能性条件出现——简而言之，不可能性也就是任何活动不可能与规则一致。现在鉴于这一悖论在解构中的中心地位，在此处对维特根斯坦阅读的主体思想可以视作：如果以我们在日常生活中关于"协定"的谈论所展示出的概念性约定作为开端，有人问道"我们使用这样的概念是如何可能的?"——那么别的人或许会用柏拉图主义的教条形式回答"意义必须遵循自己的轨迹"，或者在缺乏教条的情况下，用约定俗成来回答——由于到目前为止，人们别无它法，只能使用这样的概念——导致解构性悖论。

然而人们如何能够接受随之而来的悖论而不损害意义的概念？显而易见，这样的解构与其说是维特根斯坦的目标，不如说

是德里达的。同时，维特根斯坦用来反对柏拉图主义的阐释理论自身似乎也为支持柏拉图主义者的意象提供了有力的动机。柏拉图主义者的意象现在被视作对某一问题的“逃避悖论”的回答。这一问题是：人们在阐释一个符号时，为了对随后的语言行为施加必要的规范性的影响，应该包括什么东西。如果维特根斯坦的解构性阅读要想站住脚，就必须在摧毁所有意义的悖论的西拉巨岩[①]和柏拉图主义的卡力布狄斯（译者按：西西里岛外海的大旋涡）之间寻求一条通道。柏拉图主义由于合理地减轻了这一悖论，现在被视作重新树立我们关于意义可能性的信心的孤注一掷的方法。

根据这样的对维特根斯坦的阅读方法，我们需要这样的思维：随这一悖论产生的怀疑主义印象仅仅是因为我们还未能够使自己从对柏拉图主义理想的幻想中解脱出来。与这种理想主义相对，我们现在可能获得的关于意义和真理的概念令人失望。然而，用言论来反对这种不谦虚的形而上学希望，立刻就成为用武器来抗拒虚无主义的恐惧。因为使我们摆脱柏拉图主义幻想的正确方法就是要意识到尽管意义的归属的正确性确实不包括任何事实，但是有一个与事实非常近似的替代物：即关于在共同更正和信赖的团体里的成员的描述，关于在这样的团体中怎样确立优秀身份的描述，关于对偏差的允许范围的描述，等等。最为重要的是，未能按照这一团体的方式行事的人（例如1000，1002）违反了其中的规则，而且很有可能误解了相关的概念。所以用这种描述的方法，我们可以为“约定”的概念（在它似乎被阐释要求的浓云笼罩之后）建立称谓，而且，我们可以解释我们的判断需要什么样的稳定性。但是，如德里达所言“解释某种可能性……并不是指永恒性或绝对稳固性”：它并不是要提供 任何“绝对保证”。在英美世界，这种对维特根斯坦的解读实质上得益于克里普克，而与克里普克相比较的话：

① 在西西里岛与意大利本土之间的巨岩。

> 没有客观事实表明我们都用“＋”表示“加”，尽管某些特定的个人这么做，这也只表示我们在特殊情况下的约定俗成。甚至我们互相许可的用“＋”表示“加”也不过是语言游戏的一部分，这种语言游戏仅仅因为我们普遍同意而存在。（没有什么“掌握的概念”能够保证它自己在明天不会碎裂）。[①]

那个悖论提醒我们不要遗忘了上述话语。如果陷入这样的思考悖论就会出现：在社会习俗之外，还必须有一些关于人们正确理解规则的“客观事实，”人们据此才能达到正确的结果。维特根斯坦可能会说：“没有真正的约定（因此也没有意义）。但是我们需要获得的启示是我们应该停止对保证意义轨迹的事实的要求。我们应该观察意义和真理是怎样——通过共同体的没有根基的自我规定的条款——社会性地建构和维持的。”

对维特根斯坦的解构性阅读是误解维特根斯坦原意的一个例子。当克里普克正确地意识到维特根斯坦可能不赞成“没有客观事实”，正如用“＋”来表示“加”[②]这样“直接”的克里普克表达方式，克里普克是接近维特根斯坦思想的原意的，但他有时也与维特根斯坦的观念相左。克里普克在这一点上比其他评论家更为敏感。他意识到维特根斯坦选择用以表达事物的方式是和维特根斯坦把这些事物视作什么是有内在联系的。[③] 但是克里普克并不赞同维特根斯坦认为他自己思维的独特性在于他的形式过程，而不在于任何他提出的独立于此的重要观点和理论。（参照《哲学研究》，节 128）。因此克里普克并没有意识到维特根斯坦的表达方式是作为对克里普克提出的“直接”理论中的疑难的回答而部分被决定的。如果在关于意义的“事实”的谈话中，有一些东西（一些哲学的原因）出了差错，我们如何能够否认那些已存在的事实问题更

① 克里普克：《维特根斯坦论规则和私人语言》，同前，页 97。
② 同上，页 70—71。
③ 同上，页 5，69—70。

少？维特根斯坦的写作出于这样的意识：哲学祛魅的努力具有持续地（也有人说内在地）给人以如下印象的危险：为了让人摆脱呈现的虚假概念（例如，贯穿未来用法的意义的精神行为）就必须坚持缺席（“没有事实”）的重要概念。但是根据维特根斯坦的观点，坚持这样一个概念就是坚持类似的哲学幻想，而且这个哲学幻想与想要祛除的那个没有显著差别。如果人们对陈述“P”有疑惑，那么他们并没有更接近真理如果只是逆转“P”的方向；他们只是使这个哲学问题永远无法解决。现在对呈现的形而上学概念的否定是以对缺席的再现的形式，也就是维特根斯坦所谓的“偶像的缺席”。当维特根斯坦声称创造“偶像的缺席”就是创造新偶像，他的意思是我们破坏哲学目标的典型特征是呈现事物的方式：似乎形而上哲学提供了有关事物是怎么样的清楚的但是严重错误的概念，如果要克服这些概念需要坚持对它们的否定。结果是通过智性地后退，保存了人们想要摧毁的“偶像”。①

但是维特根斯坦不是把柏拉图主义者关于“呈现”的谈话视作严重错误的吗？事实上，如果仅仅把维特根斯坦限制在肯定或否定关于意义的柏拉图理论二者之间，极容易引起人们对他的误解。维特根斯坦明显地在柏拉图主义者关于“呈现”的谈话中找到错误，他通过这样的思维把这一问题表示明白：无论人们在当时对“意义”的掌握包括了什么，它们总是能以不同的方式被阐释出来。但是如果认为这个意味着维特根斯坦希望通过支持一个解构性悖论来对抗柏拉图主义者，那么就不可能彻底了解为什么维特根斯坦在陈述这个悖论之后就立刻加上了（在克里普克忽视的陈述中）：“能够看出来这里有一个误解”

① 与克里普克一样，德里达希望用这样的方式呈现事物：似乎意义的正确描述要求人们坚持对可疑的形而上理论的否定。再次参阅 *Limited Inc*，页 151：

> 我考虑并且相信描述（阐释文本的）稳定性是必要的……但是……描述稳定性……并不是谈论永恒性和绝对稳固性……我的意思是说没有绝对的、永恒的、不可捉摸的、自然的永恒性。

更准确一点，德里达毫不迟疑地谈到“绝对稳固性”（absolute solidity），因为他只说：“没有绝对的稳定性……”，这并不意味着言说“绝对稳固性”是不真实的，只是坚持它的存在是错误的。

（《哲学研究》，节 201）。我们姑且认为维特根斯坦的话是正确的。①

怎样阅读《哲学研究》第 201 节

正如一位评论者所指出的那样，《哲学研究》第 201 节并没有暗示维特根斯坦认为所谓的意义的悖论性在挣脱柏拉图主义的保证之后，对“描述意义的稳定性”是必要的。相反，维特根斯坦看起来似乎理直气壮地不受这个悖论的影响。的确，他用来呈现这个悖论的语言暗示出陈述这个悖论就是已经剥夺了它的重要性；② 或者，更准确地说，意识到阐释理论包含一个悖论就已经“回答”了这个悖论，因为它已破坏了这个理论的吸引力。《哲学研究》第 201 节第 2 段明显有这样的寓意：“〔T〕他表明……有一种不通过阐释而掌握意义的方法……”。如果人们接受规则的每一次应用都要求阐释的观点，那么悖论就会产生，并不需要有意义归属正确性的替代观念来表达悖论的怀疑主义后果，因为我们都不能接受这样的观念。维特根斯坦在这个悖论之后的

① 我文章的第三部分并不是要考虑意义的描述用社会协约的形式来代替的好处，只是把这样的描述形式与维氏联系起来。然而，提及这种描述形式太简略，以至缺乏一些东西似乎也是恰当的。考虑到需要根据规则要求而做的某种决定在这种形式下只包含了共同体的协约要求它的东西。这与共同体只是假装同意某事——任何事情都是由规则要求的有何区别？本质上，这是询问：这样的关于意义正确性的代替性描述真的支持了这样一种意识吗？——一旦意义在一个基本水准下（在我们规范性的谈论“约定”的情况之下）被发现，关于它除了约定行为这一“残酷事实”之外就别无它物？与这一询问相关的讨论见 J. McDowell，《维特根斯坦论遵循规则》（*Wittgenstein on Following a Rule*，Synthese，1984，卷 58，页 325—363）。克里普克（《维特根斯坦论规则和私人语言》，页 69）想要澄清维氏否定关于意义的“客观事实”的嫌疑。他认为维氏只是希望否认一个哲学家的观念——一个关于“至高无上的事实”观念——在有关意义的日常谈话中不提供任何评论。但是在克里普克的描述语境下，这个对照并不清楚。如果维氏暗示他否定的东西没有任何重要意义（与“2 加 2 不等于 5”相对比），那么很难理解这样的否定对我们关于意义的概念是如何造成怀疑主义的威胁的？这要求一个中肯的解释。但是如果对“至高无上的事实”观念的否定被视作对我们在常识下言说“事实”的权力的否定（所以对它的否定导致对一些替代性描述的迫切需要），那么至少对这样的否定是否威胁到我们在关于意义的日常言说中发表的评论是存在疑义的。在任何情况下，克里普克描述维氏的思维方式都缺乏维氏在自己的描述形式中对哲学不确定性困难的认识：是什么造成我们想要否定任何事物的印象？

② 这一点我要感谢 Cavell，*A Pitch of Philosophy*，同前，页 68。

轻松继续——"可以看出来此处有一个误解"——表现了他思维的潜在结构特征：这个悖论再现了一种陷入可识别的或明显的谵妄的思维的发展。这种思维是强制性的，因为先前它只包含了不可识别的或潜在的悖论。"此处，由于这个悖论"，《哲学研究》第 201 节可以作如下解读："它看起来从一开始就是谵妄的"。

这句话应该与维特根斯坦在节 201 结尾处所说的话联系起来："因此有一种倾向认为：根据规则的每一个行为都是一种阐释。但是我们必须把"阐释"这一术语限制为规则为了其他事物所作表达的代替物。在把引起悖论的思维作为"误解"消除以后，维特根斯坦继续表达了言说德里达所说话语的欲望——为了向我们表明怎样避免它。维特根斯坦认为有一种倾向言说德里达所说话语。他创造性地表述德里达所说话语，把它作为一种表达形式，而人们在对意义的概念进行哲学探究时容易被它吸引。① 维特根斯坦的观点变得更加鲜明如果我们这样询问：为什么他要这样继续？为什么他从(1)"有一种不通过阐释把握意义的方法"的建议转换到(2)，对词语的创造性改造表明这样的指令是错误的？难道不是(1)听起来更像一个恰当的结论吗？我将表明答案在于，维特根斯坦认为这段话的中心是创造性地改造词语的形式，而不是人们应该怎样构想遵从规则的指令。

"因此有一种倾向……"为什么在刚做了阐释是一种误解的结论之后就说："因此"？为了说清楚这个问题，我应该首先总结维特根斯坦为《哲学研究》201 节的言论所作准备的主要线索。他以这样的思考开始：一个符号，如果只从它自身考虑，是不能决定什么与它相符而什么不符的。在 201 节结尾处由"因此"这个词引起的结论就变得清晰了，如果我们把它视作这一思维线索的延续。

(A)如果我们问：为什么被称作"阐释"的东西能够创造意义的确定性？而只考虑一个符号自身时，这种确定性就消失了？如果我们还记得"阐释"的普通用法中包含了一个语言学上的重新定义(reformu-

① Cora Diamond 在《逻辑哲学论》中关于"创造性地改造"的用法的讨论对维氏以后使用这种方法帮助甚多。见《维特根斯坦〈逻辑哲学论〉的伦理，想象和方法》(*Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's Tractatus*)。

lation)——"一物对另一物的代替性表述"(《哲学研究》，201 节)，我们在这个语境下就足以了解人们对"阐释"这个词感兴趣的动机。这种意义上的阐释经常应用在有疑惑或不确定的条件之下，因为重新定义是使任何不清楚的表达变得明晰的有效方法。根据一种熟悉的意识，阐释就是在需要有解释来消除或者避免对意义的疑惑的地方，给出解释。对意义的疑惑并不是每一种可能的疑惑，而是在某种情况下，可能会出现的疑惑或误解。但是，如果我们试图把这种阐释的概念应用到任何地方，也会有问题。如果任何符号根据它自身考虑在意义上都是不固定的，那么显而易见没有任何更深层次的语言项目能够帮上忙。如果阐释就是"一物对另一物的代替性表述"，那么因为阐释它们自身也是符号，它们也需要更进一步的阐释来确定它们的意义。甚至当激活符号的规范性范围时，在这种情况下谈论阐释不过是使它"无能"的问题加倍严重。

(B)一旦阐释成为一种普遍要求，我们不能再在这种无希望的退却的痛苦中，对把阐释视作语言的代替物的观念感到兴趣。但是如果阐释不是语言事物，它们是什么？把阐释视作思维本质的精神活动，或用一种方式解释符号的观念可能很诱人，但是这些观念也不见得更有希望。它们看起来像阐释主义者意欲逃避的柏拉图观念的复活。① 因为它包含了这样的认识：头脑中的事物——例如"加水，搅拌"的想法，或者次一些的需要阐释的想法，比表达这一思想的文本更具有决定性。与此相反，阐释者理论认为尽管心灵中的事物具有必要的意义的规范性特征，我们仍然不能真正理解它，因为它们不能完全达到符号中的表现(或交流)的条件或要求。

(C)鉴于上述(A)和(B)，人们可能会认为此处的"阐释"概念只不过是一种显著的精神力量，它把符号解释为"这个"而不是"那个"(就像具有起死回生的能力那样)。可能"心灵"只是独特的具有这种精神力量的事物。一个被掌握的意义在这种意识下可能是一种非常特殊的实体——在所有场合下，清理出哪些与它相符哪些与它不符的一个

① 它看起来像德里达的一个主要目标：把"内在话语"放置于书写之上。页 166 注释①。

普遍形式;而且"阐释"可能就是执行心灵的特殊活动,在这种活动中,人们用实体来表达自己。但是在此处,"阐释"赋予意义的力量显得神秘和不可思议;① 而且正是这个代替物称得上"柏拉图主义"。

我们先把这个神秘代替物放在一边,从假定(1)一个符号从它自身考虑是不能决定其意义的,(2)阐释可以用符号表示,我们可以推出,如维特根斯坦所说"阐释由它们自身并不决定意义"(《哲学研究》节 198)。"由它们自身"的意思,如节 201 所暗示的那样,大概是:"在应用行为的逻辑独立的情况下",例如,"在实际情况下遵循一个规则或是违反它"。节 201 在此点表现出的悖论是用其他方法假定的荒谬性的生动写照:即假定鉴于符号仅从它自身考虑的规范性的无能,一些"阐释"的普遍应用能够使协约的概念重新发挥作用,因此也能使一些更加谦逊的意义的概念重新发挥作用。

在节 201 结尾处说出的倾向是在这一观点被接受后才出现的。维特根斯坦的思想也许可以这样理解:一旦人们看到作为语言代替物或类似精神项目的阐释,并不是由它们自己——即在应用行为之外——决定意义时,人们可能会说:"任何根据规则的行为都是一种阐释"。此处形成的思维是连贯的,它并不与节 198 和节 201 的说法("阐释由它们自身并不决定意义","有不通过阐释而确定意义的方法")构成矛盾。因为这些说法的可理解性在于把"阐释"作为语言代替物。与此相反,节 201 结尾处的断言表现了一种结论性的哲学倾向:在当采用"阐释"的熟悉意义,阐释者理论是一种明显的荒谬的基础上,人们通过提出这个理论想要言说的必定是其他东西。简而言之,相关的"倾向"作为一种坚持阐释主义的努力而出现,这种阐释主义在人们反对柏拉图主义的言说时是非常有用的,甚至在接受了谈论这一点的教训之后:即,阐释——作为多种多样的语言项目——并不决定意义。

由于德里达的解构概念包含了一种非常有洞见的妄语,那么认为

① "解构"开始看起来像一个幽灵——使用一个德里达的术语"不可判定的":"在每一个决定中,不可判定被捕获,进入,至少像幽灵那样——但是是一个必要的幽灵……《法律的力量》,同前,页 24。

维特根斯坦希望下的断言——在作了阐释理论是有点平淡,没有洞见的话语的结论之后——包含了对"阐释"这一术语的解构使用的看法可能是正确的。用这种方法使用这一术语的人很明显是依靠对它更加受限制的普通用法的熟悉程度,尽管他们反对普通用法的含义。维特根斯坦感兴趣的是这个术语的哲学用法。在建立这个用法的时候,他提及了这样的事实:有一种倾向继续把"阐释"作为意义可能性的条件,即使在认识到个人的观点在无数次的澄清他想要表明的意思之后可能丢失。现在,我建议节 201 的主要观点在于制定词语的形式,而不是在于对一个规则的非阐释性掌握的可能性的教导。事实上,如果没有把阐释作为一个普遍要求的倾向(比较指示从未听说过精灵的人没有精灵),这样的指示可能不得要领。这个指示(不需要阐释)在此处并不比那个要求(必须一直需要阐释)更加确定,或者更少地经过创造。鉴于那个悖论,如果认识到阐释的要求是谵妄的,就可能产生这样的同等性。如果我们这样认识它,那么否定它也不见得更加明智(对谵妄的否定并不是在意识中能够被觉察的某种事物)。相反,如果我们能够构想"一个不通过阐释掌握规则的方式",那必定是我们赋予"阐释"这个词一种不能满足阐释需要支持者的意思:例如,"一种表达对另一种表达的代替"。在这个熟悉的意思下,我们可以很容易地构想对一个规则的非阐释性掌握。我们不容易遇到反对意见。因为很清楚,没有人愿意把阐释作为意欲言说的普遍要求,或者对阐释被解释为每一个规则必须有一个附加的语言载体能表示理解。由于把"阐释"这个词的容易引起悖论的阐释主义者用法与赋予这个词的恰当的意思(一种表达对另一种表达的代替)① 并置起来,节 201 可能会指引我们询问是否确实有让阐释主义者感到满意的被解释为言说的东西;或者相反,当"阐释"变得可以理解的时候,维特根斯坦的哲学目的就被挫败了。

① 在一种方法下,当阐释成为普遍需要时,"阐释"作为语言代替物的观念产生了一个悖论。但是如果人们在一开始就知道这就是"阐释"设想要成为的东西,那么阐释主义,以及那个悖论,永远都不可能成为现实。在这种意识下,"阐释"的容易引起悖论的用法实际上就是节 201 结尾处制定的那个。

这样解释的话，节201并没有(像它关于解构阅读那样)与维特根斯坦关于他自己的哲学程序的主要观点分开。维特根斯坦的主要观点是："如果人们想要超越哲学理论，那么与它们争论是永远不可能的，因为每个人都要首先赞同它们。"(《哲学研究》，节128)。根据当前的文本，问题的关键是"掌握规则"中的"阐释"的需要(即赋予"阐释"一个清晰或可推测的意思)是目前各方事实上都会同意的。认为他们会同意的说法也就是认为柏拉图主义的反对者不愿意被解释为否定"有一种不是用一种表达代替另一种表达……掌握意义的方法"。他可能不愿意说我们必须总是以这种意义阐释。而且除此以外，节201仅仅制定了一些在哲学上未达成一致的表达的形式。所以，通过方式(1)关注"每个人都会同意"的事物，和(2)把剩余的部分制作为"有一种倾向认为"，节201结尾时并没有说(支持或否定)任何东西；可以冒昧地说，它在沉默中结尾。

为什么如此？节201有时不是被认为是包含了这本书最重要的主题的吗？答案是维特根斯坦要不受这个悖论的干扰也是非常困难的，因为导致这个悖论的原因确实在对抗关于意义的"呈现"这样一个另人怀疑的观念中发挥了作用。[①] 但是对维特根斯坦来说，拒绝悖论并不依靠柏拉图主义者"呈现"观点的代替物。这一点由下面一段话中对这个观念非对抗性的反应暗示出来：

> "但是我并不是说我现在所做的(掌握一个意思)就由此决定了它未来的用法，而且成为一种经验的事实。而是以一种奇怪的方式，这种用法自身在某种意识下呈现。"但是当然，在"某种意识下"！你话语中唯一的错误就是"以一种奇怪的方式"的表达。其余都是正确的……
>
> (《哲学研究》，节195)[②]

① 因此节201中的教导——"有一种不通过阐释掌握意义的方法"，如果不是柏拉图主义的复活，它真正的意思是：不通过看起来像阐释的方法掌握意义。因为共同体都一致认可遵循规则的一种特殊方法。

② 参看《哲学研究》节197，194c，196，692。

根据这段评论，柏拉图主义者的话语没有错误；问题仅仅在于他们的意识：他们所说的东西是奇怪的。现在，对柏拉图主义者的回答——即，他们对奇怪的感觉必须不成为他们否则就完全正确的思想的部分——与节201的观点有关。我用以下的方式概述：从节201识别出的潜在的误解出发并不是要导致任何对柏拉图主义的认同(即把意义作为神秘的实体)，而是能够使柏拉图主义者的话语返回到他们普通的，不神秘的用法上，并以此挽救它们。要使这个方法可行，需要一种解释——并不是解释意义的稳定性，而是解释为什么柏拉图主义者在想要说明的时候，他们自己的话语对他们显得如此奇怪。

要找出节201中识别的潜在误解和节195中对柏拉图主义者的非对抗性回应二者之间的联系，我们必须首先考虑柏拉图主义者是怎样表达他们对"奇怪"的感觉的。他们宣称只要他们被视为言及未来用法"作为一种经验的事实"的决定性，他们真正想说的却已经丢失了。[①] 他们的难题显然就是这个。在想要解释获得意义的时候，他们容易谈到一种轨迹的机械主义：心灵与无限的轨道的约定。但是他们已经发现这样的机械主义，如果要对解释一个规范性的关系有用，必须是非常独特的。因为普通的机械论注定遭受经验主义的厄运；它们可能会打破、弯曲、击碎、熔化，要不然就是违章搭乘这些轨迹。然而在目前的情况下，对机械的错误操作的确认(例，998，1000，1004)预先假定了关于结论的先前观念的适用性，而这个结论只有在机械主义正常发挥作用的情况下才会达到。所以如果机械操作真的是要让我们掌握人们是怎样强制性地达到这些结论的，受到质疑的机械主义需要被构想为不受厄运的影响，非常理想化的刚硬。但是现在构想一个理想的刚硬的机械主义意味着什么？难道不是构想它与规则相符的运动吗？

人们可以从上述话语作出结论：关于机械主义的谈论最多不过如维特根斯坦所说是一个"假解释"，对遵循规则的一个"虚构的描述"，(《哲学研究》，节221)。由于"约定"的规范性关系必须已经在它的概

① 这段关于"柏拉图"主义的注释要感谢John McDowell对"自然"这个受限制的概念的哲学动机和后果的探索。见《心灵与世界》(*Mind and World*, Cambridge, 1994)。参看《哲学研究》节108c。

念中出现，在这种语境下诉诸机械主义不过是重新描述了这种关系，人们需要解释的可能性。然而，节 195 的柏拉图主义者采取了不同的行动。看到在经验领域的普通的机械决定论不能作为意义“已经呈现”的解释方式，柏拉图主义者倾向于认为一个表达被掌握的意义必须用某种幽灵般的超一机械主义的方式来决定它的未来用法。本质上，这里再现的柏拉图主义者是这样的人：

（1）认为意义的规范性方面必定是形而上奇怪的，如果它不能清楚地表达一个模型。这个模型被成功地运用在解释自然（被构想为因果法则下经验的领域）；

（2）发觉它不能清楚地表现；

（3）因此断定它是形而上奇怪的。

现在关于柏拉图主义者解释的徒劳无益的意象已经很显然成为维特根斯坦言论中的一个重要观点。但是要了解为什么维特根斯坦没有把这个观点演变成一种阐释者的代替方法（或者相反，为什么对阐释主义的拒绝同样没有招致柏拉图主义），我们需要把柏拉图主义恰当地定位在表现维特根斯坦思维的辨证性的普遍形式之内。简要概述一下，这种辨证关系的其他部分——构成解构性阅读文本基础的部分如下：

（1）一个符号，如果仅从它自身考虑，一般都是不活跃的：就像自然的事物（例如，声音、墨水印），它不会把行为整理为与它相符的或与它不符的。

（2）上面的观点也适用于任何包含了人们目前掌握的符号的意义的精神项目。

（3）因此心灵呈现的内容和这个世界总会有隔阂，而世界总是被言说为与这些内容相符。我们需要阐释来消除这些隔阂，把心灵和世界连接起来。

（4）但这是自相矛盾的，因为任何行为都可以被解说为与一个符号的任何阐释相符（即关于符号的阐释方面），心灵和世界之间就没有一致或冲突。

（5）然而，这种自相矛盾毁坏的不是意义的可能性，而只是它的经典概念。因为我们可以通过一个以趋于一致的行为为特征的社会—

实用的描述来解释我们关于意义和理解的话语。

问题是：在这种辨证法中，柏拉图主义属于何方？解构性阅读把它视为与下面论点相区别的关键点。这个论点从（1）和（2）开始，在沿着（5）的思路成为意义的代替性解释时达到高潮。而且这并不是完全错误的：鉴于柏拉图主义者关于幽灵般的精神行为的谈话，（1）和（2）是一种自然的正确的回答。但是两者都没有回答完全。因为如果没有更多的，这就意味着允许维特根斯坦对柏拉图主义者要求他回答的问题没有兴趣——即“意义是怎样可能的问题”是怎样产生的；可以假定对维特根斯坦来说，这个问题表现了哲学有义务说明的一个独立的难题。《哲学研究》给出一个相反的暗示：“当我们思考的时候，思维并没有让我们感到它是神秘莫测的。只有当我们回顾式地问：‘这是怎样可能的？’‘思维是如何可能把它自己当作客体来思考的？’它才让我们感到吃惊。”（节 428）。我们能够对维特根斯坦的目的有一个更深刻的意识，如果我们认识到它正是从（1）到（4）的悖论这个进程中张显出的这种思维——即，一种潜在地暗示意义实际上是不可能的思维——能够使柏拉图主义者的问题“意义是如何可能的”看起来急切和必要的思维。[①] 因此柏拉图主义者的话语可以被视为在（4）的悖论后出现，而且包含了一个对阐释主义的思维方式的表示理解的回答，而不是激起了哲学的辩证法。在悖论和柏拉图主义者关于轨道的意象之间徘徊的思维是：由于需要一个阐释决定符号的意义，那么在悖论隐退的阵痛中，必须有某个后来的或最后的阐释，即一个不需要任何进一步阐释的阐释——也就是我们所说的“意义”[②]。换句话说，导致悖论的阐释主义思维方式使找到建构意义的“阐释”可以存在其中的某个项目成为迫切需要。但是这

---

① 哲学“怎样可能”的问题可能受到一种未能识别出的带有“不可能性”暗示的思维的材料的激发。这一观点对 McDowell 影响甚巨，同前。

② McDowell（“意义和意图”，同前，页 47）相当有用地建议我们可以认为轨道意象来源于如下思维：“人们想说的是：‘每个符号都有能力被阐释，但是意义必须没有能力被阐释。它是最后的阐释’”，《蓝皮书与棕皮书》页 34。跟随 McDowell 判断性的建议，我们由此可以发现作为哲学折衷形式的意象源自这样的努力：坚持把心灵中的图景视为如自然的任何部分一样，仅仅由一些不活跃的项目（一方面）和这幅图景中暗示出把怀疑主义的威胁归到意义领域的需要（另一方面）构成。

个项目与一般的语言符号不同，它可以用来阻止倒退；正是在这样的学术环境中，所谓的“柏拉图主义”明智地站住了阵脚。

根据这样的阅读方式，柏拉图主义被视为源自阐释主义者关于意义的假定，虽然这个假定只有在它变得明显的时候才不会被忽视，而且面对从它产生的柏拉图主义倒退的压力，它变得明显的自相矛盾。这个辨证法的第一步是介绍一个符号“从它自身考虑”的概念。如果人们没有疑惑地接受了这一步，那么接受掌握符号的意义就是阐释的理论也是自然而然的；如果人们接受了这个理论，那么一方面他们唯一的选择似乎就是“柏拉图主义”，另一方面是对意义的代替性解释，这些解释的材料不需要预先假定诸如与规则相符的概念的适用性就能得到。但是当维特根斯坦说悖论(4)的出现是由于一个潜在的误解，他是想用另一种方式——一种非哲学的方式，就像(《哲学研究》，节 85)来总结这个辨证的论点。关于这个选择，我们可能会通过这样的方式使自己摆脱阐释主义者理论：通过发现只有我们自己对符号意味着什么给出一个特殊的解释——即一个哲学解释时，这样的抽象概念，如像“由它自己决定的符号”才是有用的。我们需要来源于用符号表现我们实际环境的抽象概念来为某种符号的意义做出解释，这些符号不依靠与它们通常起作用的实际环境的接触。这样的解释，换句话说，并不是向那些我们依靠其回答的人讲述的。因为这个解释的要点不仅在于排除那些可能会在这种情况下产生的疑惑，而是从所有的可能性中决定性地规定一个符号的意义。[①] 我将说明这一点。

如果把我们符号的使用视为，指定正确的话，包括了周围的环境，那么我们必定会发现从关于意义的疑惑是可能的这个事实出发，并不能得出任何人都可以，或者甚至能够明智地(在这种环境中)真正地怀疑的结论。因此我们应该问：是否真的有一种明白的意思，在其中关于一个符号的意义的疑惑和误解都如德里达坚持的那样是“一种必要的可能性”？这种必要性从何处来？这种必要性只有在这样一个假定的基础上才会

① 关于这样一个解释的观念，见 Diamond，《现实主义和现实主义精神：维特根斯坦，哲学和心灵》(*Realism and Realistic Spirit*，Cambridge，1991，页 68—69)。我在词中采取了他的表述方式。

出现：我们得清楚地考虑一点涉及到符号的行为，这种行为是从其所处周围的环境抽象得来的，而周围的环境就已经包含了符号的使用。我们由此可以设法精确地呈现一个疑问。这个疑问仅仅在概念上可以作为“已经呈现”的，就像任何出现的疑问(在某种环境下)不知何故只展示出在掌握意义的时候呈现出的不确定性。这句话清楚地描绘出柏拉图主义思维的精确意象，即一个意义必须通过首先决定在未来环境中可能出现的任何疑问的方式呈现。阐释主义者和柏拉图主义者都赞同的“哲学解释”的观念将会变得清晰，如果我们询问：从哪个观点，如果不是从依环境而定的语言使用者的观点，鉴于疑问和误解的“必然可能性”，能够得出“理解就总是阐释”？答案是：这来自于一个能够看清(在一个永恒的现在)所有可能性的存在者的观点。当然，当“所有可能性”在这样一个哲学解释的描述中出现时，很难弄明白它究竟指的是什么。所以这个问题可能最好应该这样阐述：“从它自己决定的符号”观念，就像解释一个符号意味着绝对的什么那样，表达了同样的形而上要求。

维特根斯坦希望考虑的代替方法含有把我们从这种解释观念解放出来的思想。如果我们这样做了，我们应该不从“它们自身”来考虑符号，即独立于我们对它们的自然回应或它们在我们实际行为中发挥作用的方式。如果我们不使用这个抽象概念，我们也应该不使用这样的思维(它永远也不可能看起来是直觉的)，即必须一直有一个可以确定意义的对符号的解释。而且，我们对阐释主义的拒绝，如果沿着这条道路，不会导致任何对柏拉图主义关于意义的教条的遵从。相反，它只能暗示出我们在赋予“从它们自己决定”的符号[①] 一种抽象关注后，不必再根据余留的材料重建一个关于符号意义的正确观念。一旦

① 参看《哲学研究》节 432：“由自身决定的每一个符号看起来都是死的。是什么赋予它们生命？”如果我们把这个问题作为“解释”意义的需要，我们明显不得不在以下二者之间作选择：(1)奇怪地使用它们的力量来稳定符号的整个用法的精神行为，和(2)认为意义的稳定性只有通过阐释才是可能的，只有把阐释的观念视作奇怪的才能避免一种自相矛盾地退却的理论。但是维氏的观点却在二者之外。它致力于把我们的注意力引向这个抽象概念的不可思议——一个“由它自己决定的符号，它通过这样的方式发挥作用：提出了符号在脱离了实际背景而具有一个稳定意义的困难，因为这样的背景是符号生活的场所，或是我们与符号的生活的场所。关于从“外部”观察符号，它们的无生命性以及阐释的需要这些观点，也可参看 *Zettel*，节 233，235—236。

我们感到不再有必要去努力构想心灵的内容，或者构想这些内容展现其中的语言行为，我们对抽象概念的需要就消失了。这些内容的展现方式特别适合某些人的解释目的，这些人致力于赋予意义的可能性"一个解释"——即来源于我们对"协约"这样的规范性概念的日常使用的任何解释。①

根据这种解读方法，柏拉图主义的意象问题只是它出现的太晚了。柏拉图主义者在这个语境下提出了使"意义怎样可能"这个问题变得迫切的一个解构性辨证论点，但是他们的各种关于呈现的意象并没有为此提供真正的保证。但是说意象在这样的辨证语境下毫无用处并不是说它本身有什么错误。相反，如果跟随《哲学研究》节 201，我们设法要放弃理解即阐释的想法，那么轨道意象只能作为一种重新描述遵从意义的普通、日常现象的生动方式被接受。既然从使"意义怎样可能"的问题变得迫切的"误解"中解脱出来，没有理由用其他方式来接受柏拉图主义者关于"呈现"的意象。这是维特根斯坦在《哲学研究》节 195 中的观点。不可否认柏拉图主义者言说的学术内容，没有比这更富有哲学意味的了——更少形象性，并且用一种平常的语调来说明规则就是为未来一系列例子的正确性提供标准的事物。当维特根斯坦并非对抗性地回答柏拉图主义者——"当然在某种形式下（这个用法是呈现的）"——他激发我们确认柏拉图主义者的话语。说这些话语的意识是他们在（1），哲学辨证的论点站住脚以前形成的，而不是在（4）以后。在（4）的阐释主义环境中，对于意义的解释的需要变得迫切，而且很平常的词语都容易看起来奇怪。

如果柏拉图主义者发现他能以这种亲切的、日常的方式使别人明白，他会感到满意吗？只要他坚持对意义的"哲学解释"的观念，他就不会满意。如果确实如此，柏拉图主义者会反对对他想要言说的东西

① 参看《数学基础评论》(*Remarks on the Foundations of Mathematics*)节 VI—28："遵守规则对我们的语言游戏至关重要"。这促使我们思考对于推导遵循规则可能性发挥过作用的心理过程或社会行为的任何解释都不可能成为约定方式的解释。这种约定包括我们言说一种语言和相互找寻话语中的意义。（当然，这并不是说意义在这些进程和行为中不汇合，也不是说语言能够在这两者都缺席的情况下独立存在。）

的翻译，就像他反对他在谈论未来用法的因果决定的说法那样，这是可以理解的。结果将会是如下的困境。（1）一方面，谈论一个因果论的机械主义看起来对解释"协约"的规范可能性不合适——太脆弱或柔软。（2）但是如果认识到他自己的意象只是一个重新描述规范性关系的华丽但无足轻重的方式，他可能会放弃任何解释这个关系的声言。节 195 中再现的那个柏拉图主义者本质上是想解决这个困境的人。他采取的方式如下：通过把一个"理想化般刚硬"的轨迹机械主义想象为一个真实的物理机械主义，只不过（因为它也是理想化般刚硬）非常奇怪地脱离尘世。① 这导致了形而上的困难意识，这种意识作为一种"奇怪"的呈现观念得到表达，因为：（1）在一种无足轻重的意识下（困境的第二点），呈现了一种规则的进一步运用。（即有掌握一个规则这样的事情）；（2）在一个同样直接的意识下，没有呈现进一步的运用（即它们不是在空间上暂时呈现，在它们发生之前实实在在地出现）；最后，柏拉图主义者是决定拒绝把（1）和（2）作为通过"呈现"来解释他意图的人，因为如果这就是他的意图，他似乎太明显地运用了一种一致的意识。简而言之，他的哲学目标很容易被除了呈现的形而上观念的其他任何事物挫败，例如，他可能会同意德里达对胡塞尔的解释——"自我接近可能实际上会成为普遍意义上的空间的绝对减少。"②当然这是奇怪的、甚至幽灵般的。

结论：关于联系维特根斯坦和德里达的评论

从维特根斯坦的视角，我们可以发现解构性悖论的支持者在两个重要的方面与他的柏拉图主义对话者意见一致。

首先，如我已经争论过的那样，断定（反对"阐释"术语的日常使用的暗示）"永远需要解释，因为没有文本对'可能的'怀疑免疫，"就是坚持在考虑"所有可能性"的情况下，为意义是怎样确定的给出解释。正

① 维氏把这个称为"决定的不同图景的交汇"（《哲学研究》，节 191）——一个包含了规范性，另一个包含了因果性关系。

② 德里达：《声音与现象》，同前，页 79。

如像我们应该能够(通过摆脱这样一个阐释观念)把柏拉图主义者的话语返还到它们一致的、日常的用法上,我们也能够把"阐释"这个词带回到它的普通用法,因此有时需要阐释(在真正的疑惑或非确定性情况下),有时则不需要(参照《哲学研究》,节 85)。被构想为误入歧途的词语的日常形式——柏拉图主义和它的解构性批评对维特根斯坦来说,是同一个哲学硬币的两个方面。

其次,柏拉图主义者和解构主义者宁愿追寻意义的"哲学解释"直到谵妄的程度,而不愿意被视为他们意谓的就是他们能够简单言说的东西。要使他们所说的东西变得让人理解的困难在于他们的言说意图;如果它被人理解,就不能令他们满意,他们就会拒绝它。[①]

最后的观点可以通过德里达的术语表达出来:解构主义者的意图就是在"意义体系"之外言说;它也可以通过维特根斯坦的术语表达出来:解构主义者的意图就是在"语言游戏"之外言说。然而这些观念虽然展示了维特根斯坦和德里达亲密关系的基础,但是也造成了他们之间许多体系上的对比。为了指出联系维特根斯坦和德里达思维的困难程度,我现在应该带总结性地提出它们之间对比的两个主要观点。

第一,关于哲学怎样终结和它的本质是什么的考虑。如果德里达关于哲学的自我批评的图景暗含了解构思维对一类人是强制性的建议,这类人不能通过年龄的形而上约定被言说,那么维特根斯坦和德里达的对比很强烈的一点是:虽然按照德里达的概念,哲学研究必须

---

① 这段关于阐释主义者的意图的描述得益于 Cora Diamond 对维氏观点的阐述:反对根据其重要性来解释人们的意图。见《维特根斯坦〈逻辑哲学论〉中的伦理,想象和方法》注意一个赞成德里达的评论家对于另一个较日常的术语的解构性用法的评价:

> 来自"写作"这样的术语的解构的力量依靠它对任何形式的固定的或决定性的意义的抵制。把它称为"概念"就是掉进了(一个)陷阱……一旦这个术语在一个既定的解释系统内固定下来,它变得……在否定或压制它激进的洞察力方面很有用。(C. Norris,《解构:理论和实践》[*Deconstruction: Theory and Practice*, London, 1991],页 31—32。

我认为 Norris 并不想暗示"写作"这个词拒绝阐明或解释,更不是说人们通过解释它会陷入错误,或是人们通过不包括灵感或哲学洞见的方式使这个词语变得有用。关键是阐释者可能会发现通过任何阐明,他使用这个词语的目的可能会受到阻碍。一个类似的关于"延异"的观点,见 J. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, New York, 1997, 页 99 和德里达,"延异",同前,页 132,134。

在"未曾被听到的思想"里终结;按照维特根斯坦的概念,它在每天都听到的思维里终结。(言下之意是它以更为最后或不那么最后的形式终结):"我们所做的是把词语从它们的形而上用法带回到它们的日常用法上。"(节 128)。这句话明显地拒绝了这样的观念:即,任何语词(包括"符号"、"表象"、"意图"、"意义"等等)本身都消失在形而上学中了,而这样的语词也就"属于"形而上学了。确实,形而上学概念的哲学解构在于把词语带回到它们的日常使用中,在于在可得到的流通(available currency)中把它们找回来。这个观点部分是关于《哲学研究》的解释:它怎样使形而上学看起来可以运用(或曾经运用)任何词语,任何事物进行言说。毕竟我们的词语已经不知何故误入歧途。由于这幅形而上图景可以理解地明显依靠词语在它们的日常用法中的意思,下面的说法并不夸张:对德里达来说,形而上学看起来是自主的和个人的,决定我们思考其他事物的每一次尝试;对维特根斯坦来说,没有形而上学的词语或传统意识的思维这样的事物。[①] 甚至,我们对某些看起来表达重要哲学困难的词语形式的兴趣不过来源于我们的想象。

第二,关于哲学沉默的经历。《哲学研究》对"日常用法"的关注有时被视为表现了维特根斯坦对意义"解释"的转移。然而,在以上部分,维特根斯坦声称的词语的日常用法的哲学相关性不过是一种提醒我们各种表达的重要用法的语境的启发式的相关性。需要这样的提醒来执行《逻辑哲学论》中被描述为"唯一在严格意义上正确"的哲学程序:"不言说任何事物(哲学的),而且无论何时当别的人想要言说形而上东西的时候,证明给他看他已经未能赋予他语句中某个符号意义。"[②]《哲学研究》中维特根斯坦对"日常"感兴趣的动机变得更清晰,如果人们问:"怎样证明这一点?怎样才能证明给那些坚持他们想要言说的东西非常奇怪(甚至不可能表达)的人看,困难并不在于他们想

---

(1) Cavell 有益地暗示我们可以把德里达和维氏之间的问题视作"形而上哲学的自主,关于其存在的证明要点的方向。"同前,页 119。

(2) 维特根斯坦:《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*),D. Pears 和 B. McGuinness(译),节 6.53。

要言说的意识，而在于这种意识的缺乏？《哲学研究》中找寻的一种方法是通过指涉表达的不同用法的重要语境来使自己的对话者发现他们言说的目的——他们"言说形而上事物的愿望"要求他们拒绝根据他们的绝对意识(即他们可以言说绝对正确或绝对错误的事物)对想要言说的东西做出解释。《哲学研究》并没有暗示这样的程序有一个自然的结尾(参看节 133)，因为词语的任何组合，例如这样的组合，并没有(或者不能被赋予)意义。这样构想的话，我们在哲学中遭受的明显挫折根本不是我们词语的问题，而是，我们与词语关系的问题。例如，我们既希望又不希望他们产生意义的矛盾。对维特根斯坦来说，这个差异至关重要。在第一种情况下，我们容易把我们的沉默视为表达不能表达的内容的标志；在第二种情况下，我们可以认为我们的问题是由于没有我们想要(无争论地)[①] 表达的内容。有了这个附带条件，可以说哲学沉默的解构主题对维特根斯坦和对德里达来说都像最后的哲学稻草，或是哲学阶梯上最后的横木：

> 所以到最后，从事哲学的人完成的不过是发出一个不清晰的声音。——但是这样的声音在一个特定的语言游戏中出现时就成为一个表达。我们现在描述的就是这个表达。
>
> (《哲学研究》，节 261)

关于对哲学解构性的评论的结论。人们有时会记起维特根斯坦说过他的哲学本质上是否定的或解构的——当然按照某种意识的确如此。如果我们仔细考察维特根斯坦对这个问题的直接言论，我们发现维特根斯坦想要驱除一个错误印象。以下引用的来自《哲学研究》中的言论出现在维特根斯坦关于摧毁"偶像"的话语附近：

> 我们的研究的重要性来自何处？由于它似乎只是摧毁

① 对这个观点的恰当阐述可能需要考虑维氏对谵妄的"严厉"概念，和他的相关论点：意思没有止境。(例如，没有逻辑上不合理命题)。见 Diamond，《现实主义精神》，章 2，3，6 和 James Conant 在这一卷中的章节。

> 每一个有趣的事物，即重大的或重要的事物？(就像摧毁所有的建筑物，只留下石头和瓦砾的碎片)。我们催毁的不过是纸房子(Luftgebaude)……
>
> (《哲学研究》，节 118)

《哲学研究》确实摧毁了一些东西，但是并不是有物质基础的东西，或人类在认识到其本质后，希望居住的场所。被摧毁的是一个"非结构"(non-structure)，一个空洞无物的幻象。但是这是一种奇怪的毁灭。它预示着迈向更重要的哲学的自我认识的行动：一旦事物都是正确的，一旦毁灭都是成功的，我们将会看到根本就没有真正的毁灭。我把维特根斯坦在此所说的关于他继续哲学的方式视做成功的：这样的哲学毁灭一定会摧毁它自己带有毁灭性的印象。同样，维特根斯坦关注一种方式，即把一个物质解构性的印象留给读者的方式。但是他的《哲学研究》可能未能通过这种方式达到自己的目标。

这个哲学上失败的观点也是维特根斯坦关于摧毁偶像言论的中心论点。维特根斯坦的这一言论是他的思维形式的象征，建立在关于哲学的历史和性质的两个普通观点的基础之上。

第一，它回顾了哲学反对重大错误的普通观点。这些错误不是指世界上的这个或那个事物，而是指作为整体的这个世界。"哲学摧毁偶像"，这句话的意思是：哲学反对关于绝对的虚假呈现，反对人类与存在关系的虚假观念，为走出洞穴原始幻象指出了道路。

第二，在回顾了这个普通观点之后，维特根斯坦的言论继续暗示哲学在反对原始幻象的同时，自己又容易产生新的幻象。这也是一个普通观点。哪个哲学家不想站在现实这一边？哪个哲学家又没有因此使自己陷于创造新教条的谴责之中？以尼采为例，当他宣告偶像的黄昏("我并不建立新偶像")，[①] 他特别指关于原始意象影响人性的那幅柏拉图场景创造了一个新偶像；尼采暗示，与他认为柏拉图所说的

① 尼采(F. Nietzsche)：《看哪，这人》(*Ecce Homo*)，Walter Kaufmann(译)，New York，1967，页 217。(翻译略有改动)

相反，人性作为“条件”的观念——与“失明”的情况类似，妨碍人们与“真实”接触，这是人类“犯的时间最长的一个错误”。[①] 尼采建议把这样的偶像“用一个铁锤”哲学化。但是尼采自己如何呢？尼采呈现事物的方式已经给许多读者留下了这样的印象：当人们从信奉柏拉图主义哲学的错误的漫漫长夜中惊醒过来，他们能够抓住的是没有事实，只有事实的外观或“阐释”。但是我们似乎不能掌握“外观”或“阐释”在此处的意思，除非我们为关于那种外观或阐释有缺陷的判断的可能性保留空间；除非我们为了神圣的存在，使这些判断不会因为事实的短缺而停止。因此把外观或阐释放置到一个关于真实的疑似形而上学的概念中的趋向似乎是一种“自我失望”，因为这个概念本质上是从柏拉图主义对手处的撤退：这个理论看起来是可理解的，只是因为到目前为止它体现和保留了它想要反对的位置。

假定我们把这种保存偶像的撤退视为哲学自我批判的特征，它的仍未完成的哥白尼革命，那么可以把维特根斯坦关于“摧毁偶像”的言论视作哲学思维的内在描述，用这些思维趋向出错的方式。维特根斯坦声称哲学思维有特色地保存了它原本想摧毁的东西；它通过创造“它的缺席”来做到这一点。所以一个被证明为令人满意的哲学毁灭——即成功地满足了它自己的目标——将会是一个具有特色的关于哲学的毁灭性的观点，在物质存在的地方创造了一个物质缺席的偶像的观点的一个自我毁灭，或至少是一个毁灭。

为了排除这段话中有如禅宗言论的悖论，用区分两种否定性的方式——理论的和实践的来陈述事物是有用的。维特根斯坦可能会说哲学走入歧途的一种方式是留下了这样的印象：被要求的东西是一个理论上的否定，是一个具有否认效果的东西（参看《哲学研究》，节305）。哲学的恰当的毁灭性是实践性的：它的目标，正如 Rush Rhees 记得维特根斯坦曾经说过的那样并不是使读者相信某事，而是做了读者到目前为止还不愿意做的事。[②] 因此，哲学为了成功，必须挑战读

---

① 尼采：《偶像的黄昏》（*Twilight of the Idols*），R. J. Hollingdale（译），London，1968，页51。

② R Rhees：《维特根斯坦的讨论》（*Discussions of Wittgenstein*，London，1970），页42—43。

者关于什么是“重大的和重要的”前意识。

这样的差别（实践和理论否定性之间）能够帮助我们明白节 118 中的第三句话（“我们摧毁的不过是 Luftgebaude”）是如何回答了第一句提出的问题（关于哲学重要性的来源）。第三句话（不过是 Luftgebaude）通过挑战，通过摧毁一个假定哲学重要的前观念，挑战了哲学的理论摧毁性的印象。这段话作为整体是针对被哲学研究吸引，把它视作“伟大的和重要的”读者。这些读者在它对原因的揭露中寻找伟大和重要性，而这些原因在日常生活中不过是理所当然的。前两句话记录了这些读者在阅读《哲学研究》时，容易感到的失望。但是第三句话——作为哲学重要性的问题的回答——暗示这些失望的读者并不是完全错误，他们从事哲学研究，认为它将使他们接触一些伟大和重要的事物。他们的错误在于在何处找寻哲学的伟大和重要。他们希望在哲学的理论结果中，在它的物质建构和解构中，在它把这个世界作为整体的洞见中找到这些东西。他们心灰意冷，因为他们在错误的地方寻找。维特根斯坦暗示，哲学的重要性在于它向读者展示它并没有“那种”重要性。[①] 并且告诉他们这并非毫无意义。因为它向他们展示了关于他们自身的非常重要的事情，关于他们自己对哲学研究的兴趣。哲学的重要性在于它举起一面镜子，那些感到失望的读者可以通过这面镜子发现自己对哲学研究的兴趣包含了对重要性的错误意识。这个关于哲学成功的观念一旦非常具有实践性和否定性，可以视作导致了哲学的终结。但是人们应该记住到目前为止的哲学问题包含了有关哲学重要性的一个错误意识，而这个问题的结构导致它必须靠哲学来解决。

---

① 参看维氏在《逻辑哲学论》中的言论：他工作的价值在于展示“当（哲学问题）得到解决时，取得的成就微不足道。”

罗森(Stanley Rosen)

维特根斯坦、施特劳斯与哲学的可能性

郝亿春 译

我在这里讨论的两位思者,可被原本地看作对康德的两种迥然不同而又相互关联的回应。其关联的最突出之处是:二者都具有返回日常语言这种前理论领域的意图。其最大差异在于:维特根斯坦的"返回"本身就属于新康德的,或者说属于后康德的,这是在下述意义上讲的,即它出现于19世纪的进程,先验(transcendental)哲学被这一进程转变为语言哲学。这一进程本身被历史自我(historical ego)的突显决定性地标识,历史自我起初还是作为纯粹理性之先验自我的一种补充,随后便取而代之。而施特劳斯受到柏拉图和亚里士多德的决定性影响。他有一次告诫弟子们,要以他来抵制海德格尔、抵制作为结果出现的历史自我及语言哲学这种现象学的变种。这种说法的重要性远超出趣闻佚事。读者要心中有数,切莫把施特劳斯看成一个隐秘的尼采主义者。

施特劳斯从苏格拉底开始,而尼采与海德格尔显然是从前苏格拉底出发。这并不否认在施特劳斯对哲学传统的"拆解(deconstruction)"中,尼采起了作用;但这种拆解是为了释放人类日常生活的政治本性,而非寻找其存在论基础。人们对维特根斯坦大都会有以下印象:他以自己的方式拥有尼采主义者的拆解因素。维特根斯坦的成就并非来自历史,而是源于他自己对一种科学哲学的虚弱后果的直接理解,这种科学哲学被数学模式所塑造。维特根斯坦对历史的漠然不幸地加速了以下进程,在这一进程中,他毫无批判地接受了现代科学对

自然的理解。其必然的结果是，在他的著述中，人类会话被领会为历史与习俗之声，而非被领会为自然之音。对维特根斯坦而言，日常语言是变化着的历史之习语；然而就此而论，它是一种理论的建筑。这就是维特根斯坦之所以没有逐步返回源头，而只是局限于认可由日常约定产生规则的原因。

施特劳斯与维特根斯坦的个性都魅力十足，且都提出了广泛的教导。两位的教导又都被卷入有关何为导师的本真教诲这种无休止的争吵中。以下的不一致相当重要。显然，这很大程度上归因于两位思者的隐喻风格，这种风格成功地裹住了其作者的话语，尽管在每种场合他们表面上的企图都是要保卫日常的、通义的语言。虽然施特劳斯时常借助于明确的哲学论题说出他自己的意思，特别是借助于那些来自政治哲学领域的人物，不过他还是把见解埋藏于他一生对传统大家的诠释中，这些大家散居于希腊、希伯来、阿拉伯、拉丁以及现代欧洲，也有美国几位。虽然维特根斯坦的著述中缺少这类隐微术（esotericism），但在其语言治疗中时常表现出的躲躲闪闪则让人难以辨认这是治疗还是不安。尽管如此，闪光点从两位思者开创的虚假清晰中浮现出来，且这些亮点构成二者影响深远的遗产。

最为紧要的是重构由维特根斯坦和施特劳斯提出的主要论证，这种论证承担着与以下任务的联结，即带着哲学的可能性问题返回前理论的话语。维特根斯坦的理论批评主义非常接近哲学是不可能的这一主题。从耶路撒冷在与雅典的争执中取得的胜利来看，哲学的不可能性是其结果，至少是种暗含的结果。[①] 施特劳斯对理性与启示之争的讨论更加明确且更加广泛，不过也更加模棱两可。这不能简单地用直尺来测量，因为施特劳斯把哲学本质理解为隐微的，从而有足够的理由假定他关于这种隐微术的说教本身也是隐微的。

我想表明，施特劳斯并非反动分子：他并不具有后现代者返回过

① 不过这个胜利是沉默的。见"伦理学讲座"（A Lecture on Ethics），载《哲学的场合 1912—1951》（*Philosophical Occasions*，1912—1951），克兰滋（James C. Klagge）、诺曼（Alfred Nordman）编（Indianapolis：Hackett，1993），页 44。亦见同卷"对弗雷泽《金枝》的评论"（Remarks on Frazer's Golden Bough），页 119。

去是可能的这种幻象。但他确实强有力地持有以下想法，即不论是在哲学上还是在政治上，对我们而言向过去学习不仅是可能的而且也是必需的。我相信，在理解他关于哲学的见解时较之在理解他的政治见解时所遇到的困难更大。前种困难无疑会有长久的影响，这种影响会加剧后种困难。然而，从一般意义上讲，施特劳斯是位古典自由主义者，只是从极端进步主义或是他本人所谓的"历史主义"的立场来看，他才呈现为一个反动分子。施特劳斯的自由主义无疑具备一些古老的方式，因而，虽然他也抓住了启蒙运动的缺陷，正如这些缺陷被尼采雄辩地描绘的那样，但他绝不会得出像尼采那样的结论。

就我所知，很难把一种政治哲学归给维特根斯坦。在伦理学的重要性胜于政治学这点上，看来他默默地追随着康德，尽管他认为由于伦理学的地位如此之高，以至于不能被推论性思维（discursive thought）所表达。仅基于阅读他的主要著述，我形成以下印象，即在维特根斯坦非常清楚地看到后现代欧洲和美国文化的缺陷与平庸这层意义上，可以说他在政治上其实是保守的。[①] 我可以毫不费力地得出维特根斯坦认为哲学是不可能的这种结论。他引入其教诲的技术手段（例如语言游戏）仅仅是为了治疗所用；这些手段被发明出是用以纯化成为理论碎片及被扭曲的日常语言或通用语言，而不具有任何积极的或建构性的用途。当然，有人会说，维特根斯坦用以反对哲学的东西是错误的，甚至与他本人所提出的东西是自相矛盾的。这最后的断言话中有话，因为对哲学的废止只能被哲学自身有效地完成。但人们不能在维特根斯坦那里找到他可以在施特劳斯那里所发现的情形，这种情形为了哲学的利益而提出有关其隐微本质的隐蔽陈述。

于是，对我们的目的而言，主要有以下一些问题。日常语言或前理论语言与哲学的可能性之间是什么关系？能够理论无涉地返回前理论语境吗？如果不能，难道这不是把日常性转换成了一种理论的人为事实，也就是说把日常性转换为超日常性了吗？

① 例如见维特根斯坦（L. Wittgenstein）"前言梗概"（Sketch for a Foreword），载《文化与价值》（*Culture and Value*）集，温奇（Peter Winch）译，（Chicago：University of Chicago Press，1984），页 6。

根本的困难可表述如下。在返回柏拉图、克塞诺封和亚里士多德文本所叙述的政治生活的共同基础——这种基础被假定为在两千五百年的理论构建中未遭扭曲——过程中所释放出的活力，即使说不上被顽固的理论问题耗损殆尽，也可以说所剩无几。施特劳斯从事哲学活动时所返回的前理论经验，是比希腊理论、从而比西欧理论的出现更早的希腊日常生活的条件。当我们通盘思考这些问题时，就会出现下述两难。要么是希腊前理论经验的真实性原则上任何时候都是可用的，从而返回希腊人是多此一举；要么施特劳斯主张历史主义者的论题，即我们这些希腊的后裔注定到希腊人自己的前理论领悟中去探询哲学的源头。

在这种语境中还应提及另外一点。施特劳斯也给予修昔底德和阿里斯托芬关于日常生活本质的辩白以很高评价。他们的辩白可被归结如下：哲学对于政治要么是多余的，要么是危险的。用稍有不同的话说，哲学已是对政治生活本质的一种扭曲；因而人们在苏格拉底学派的著作中不会找到对政治生活的前理论叙述。在施特劳斯对希腊前理论生活的解释中呈现出的这种表面冲突可通过以下途径消除。两组辩白中政治生活的形象是一致的；区别在于他们各自如何估量哲学的政治后果。施特劳斯有关希腊人的著述于是呈现出两个问题。第一，对于政治的本质有一种理论上中立的叙述吗？第二，用他自己的术语来理解的政治（如果可能的话）与哲学是什么关系？

如果我们现在把有关政治理论与学院解释的所有问题先搁在一边，那么施特劳斯思想的核心事情就是，在有关哲学本质的问题上，他与海德格尔相对峙。正如我在第三章所提出的理据，海德格尔的"返回"过于极端，因为这种返回引导我们退到一种处于我们历史之外的时间中，并以隐喻的用语（适合其事业的唯一用语）建议我们做出一种不同的决断，这种决断如此不同，乃至于只有在我们将自己连跟拔起之后方能做出。对于海德格尔"另一条路"的隐喻幻象的内容，除了说这不会像他看起来相信的那样释放西方的要素外，我这里不再做出评论。这只是一个方面，海德格尔主义者的返回真正迷人之处必定有赖于其对西方哲学的阐释，不仅仅是对哲学在希腊人开端中的阐释，而且也是对哲学在随后的整个历史中被柏拉图主义显而易见地扭曲的阐释。

就我们的目的而言，维特根斯坦思想中核心的东西被压缩在其1931年手稿的以下评论中。在反思了Brahms与Mendelssohn的相似情形后，维特根斯坦中断了比较，并且说："这必定是我拿不定主意的一个主题的终结。当我今天思考我的哲学工作时，一种东西闪进了我的头脑并对我说，'我要摧毁（destroy）、我要催毁、我要摧毁'"（CV. P. 21）。用稍加肯定的方式说，维特根斯坦时常强调"哲学不能干涉语言的实际/事实上的/运用……不能干涉实际上所道说的东西。它最终只是描述实在。因为它不能给予实在任何基础。它只是让所有东西如其所是。"[①]

这些导引性的评论可总结如下，虽然维特根斯坦采取了尼采对哲学传统摧毁（或曰拆解）的主题，就像这种摧毁在海德格尔那里所呈现的样子，但他做这些根本不是为了去开创或发现一种新的开端。事实上，维特根斯坦返回日常言谈已被康德的或后康德的主题所浸淫。即使他声称让所有事物都如其所是，他还是能够与康德的下述立场协调一致，即把伦理学根植于人类平均化存在的良心中。康德与维特根斯坦的差异出现在以下事实中，即从康德到后康德，先验之物被历史之物所取代。更为确切地说，先验之物完全被赶出了谈论领域，从而全部被历史取而代之。另一方面，施特劳斯拒绝了"回到康德去！"的嘹亮号角，但他对希腊思想（logos）的固守被对历史之无可挽回性的敏锐认识所限定，也被无力（或不愿）解决雅典与耶路撒冷之争所限定。

从赢获哲学日常的、前理论语境的当代努力来看，维特根斯坦与施特劳斯属于最重要代言人中的两位，这种赢获一方面不会重拾数学普遍性的方法与原则，另一方面则不会重蹈基础存在论的覆辙。在对精神哲学的评论中，维特根斯坦不加解释地说："为了攀上深层，一个人不需要助跑太远；事实上，为了这个你不必抛弃直接和惯常的境域。"[②] 在读这

---

① 维特根斯坦：《大打字稿.哲学部分》(*Big Manuscript*)，载《哲学的场合》，克兰滋、诺曼编，页177。

② 维特根斯坦：《心智哲学评论》(*Remark on the Philosophy of Psychology*)；安斯康(G. E. M. Anscombe)译，(Chicago: University of Chicago Press, 1980)，卷1，页71(36r)。我稍微改动了安斯康的翻译。亦可参照CV.页50及作为一个举证的页73。

段时，我被它相似于施特劳斯时常重复的评论所震惊，这个评论就是：深层包含在表面，而且仅在表面。在《思索马基雅维里》中，施特劳斯说："对理解任何事物而言，没有什么比要么假定、要么轻视显而易见的及表面的东西更少确定的保证。事物表面所固有的而且只是其表面所固有的问题恰恰是事物的核心。"①

在这些有关表面与深层的陈述中，我认为不论是施特劳斯还是维特根斯坦② 都警告我们要预防以下倾向，即以一种理论的人为事实来取代经验的直接语境。他们都不认可康德与海德格尔所采取的通过先验的或存在论的入口进入日常经验的方式。最终，他们都屏弃了在数学及实验科学的意像中重构哲学的企图。但这并不意味着二者是在同种意义上或在同种程度上反对理论。对维特根斯坦而言，理论是虚妄的或混乱的概念建筑："不要指望能在现象背后找到什么东西；它们本身就是理论(歌德)"。③ 再者："因为所有东西都对视域敞开，所以就没什么可解释的。例如，对隐藏的东西，我们毫无兴趣"(PI. 50—126)。④ 维特根斯坦基本上反对哲学家们求助于内在的或主体的过程，就像反对通常语言的公共性一样，他反对诸如意义或柏拉图的形式这些语义实体，就像反对通常语言的语形或语法规则一样。然而，施特劳斯反对那些并未根植于人类事物的自然秩序之直接经验上的理论，这种秩序并非语法规则的产物而是这些规则的决定者。

维特根斯坦断断续续地道出了下述意思的要点，即人类的本性规约其行为。与施特劳斯显然一致的是如下断言："人类的通常行为是种参考系统，通过它我们翻译一种未知语言"(PI. 82—206)。在同种意义上，维特根斯坦告诉我们语言对应于事物实际上所是的样子，或对应于他所谓的"正常情形"(PI. 56—142)，这对于"日常语言"或"习

① Glencoe, Ⅲ, (Free Press, 1958)，页 13。

② 显然，这一章从始至终我指的都是(不论是否明言)所谓的后期维特根斯坦，其最重要的文本是《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)，安斯康译，(Oxford: Blackwell, 1998)。

③ 《心智哲学评论》，页 157(889)，参见页 117(633)：简单的语言游戏"是一种描述的端点，而非一种理论的基础"。

④ ［译按］：连字符前的数字表示页码，其后的数字表示段落。

俗语言"(diegewohnliche Sprache)同样成立。① 在《哲学研究》中，维特根斯坦将其工作描述为"对人类自然史的评论；但不是奇闻异见，而是一些无人怀疑的论断，它们没引起评论，只因为其始终摆在人们眼前"(PI. 125—415)。

不过"自然史"这种表述与一种人类本性上的历史主义观点是相容的。进一步说，根据维特根斯坦，"本质在语法中道出自身"(PI. 116—371，CF. 373)。因为语法界定语言－游戏的家族或构建一种"生活－形式"(PI. 8—19)，而生活－形式则变化多端(换句话说，因为不存在普遍的生活－形式，就更不用说存在普遍的命题形式了)，就是把语言的日常或健康运用算入人类本性的话，看来人类的本性也是一种历史的机制，也就是说，是一种机运。维特根斯坦说他的旨归包括概念与"自然的最一般事实"相符合，但后者并非前者的诱因。相反，他教导我们用自然产生的不同概念来设想自然的不同事实。他这里并未让我们留心自然秩序，而只是专注于对概念的认识。②

必须强调以下要点。对维特根斯坦而言，日常生活的"表面"或亲熟境况被语言实践概念性地塑造。我们所称为"世界"或"实在"的东西，以及前面提到的自然事实本身，都是我们如何切分日常经验之概念空间及推论空间的机制。③ 然而这并不意味着日常经验可以作为先于切分活动存在的标准而被我们所用。维特根斯坦对日常语言的强调充其量暧昧地伴随着对人类本质、对话语或逻辑本质的诉求，他对通过沉思通达的自然秩序的诉求就更加暧昧不清了。这种暧昧性源于以下事实，即在诸如此类的问题上，维特根斯坦排除理论化的可

① 《心智哲学评论》，页 129，段 436。Gewohnlich 可翻译为"通常"(common)、"日常"(ordinary)或"习常"(habitual)。维特根斯坦所想到的是非哲学家的日常语言：是我们如何日常地或正常地表达我们自身。然而这事先假定了超日常的表达方式或多或少是成问题的。"日常"与"超日常"的界限看来或是太柔或是太韧。

② 同上，页 230，第二部分第 12 节。比较 CV. 页 37。注意其与胡塞尔的想象相对应的本质直观学说的相似性。

③ "语言与现实的关联通过语词的定义给出，这属于哲学语法，因而语言仍是自持的与自治的。"《哲学语法》(*Philosophical Grammar*)，肯尼(Anthony Kenny)译(Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978)，页 97(段 55)。

能性。他从语言共同体的习俗或历史事实出发，这种共同体的成员都或多或少地具有共同的言谈方式。① 作为这种共同体的一员，哲学家或语言治疗者能够获知标准的习语及语言使用的规则，通过这些习语与规则可以消除由对其误用而产生的错误。②

就我对维特根斯坦的理解而言，他那里的自然本身就是一种理论的建筑。这就是说，他认可了源自17世纪哲学乃至新型物理学中自然的意义。并且这包含着"自然史"这一表达式的意思，就像它在18、19世纪被使用的那样。通过拒绝生长意义上的自然，即人类语言发明之外的作为秩序之自然，维特根斯坦那里就剩下了规范或习俗。他对语言"日常"使用的分析于是成为无止境的；这项工作无始无终。或者说，这无顶无底。在"理论"的两种意义上都不存在语言使用的正确"理论"。我们既不能"理性地感知"规划着推论实践的与人类本质或经验相关的东西，又不能为这种实践的等级秩序构建一种独一无二的和无所不包的概念框架。日常语言只在地方性的或历史性的意义上看才是日常的。

不过我并不指望得出维特根斯坦与列奥·施特劳斯所捍卫的苏格拉底教诲是完全不同的这种主张。柏拉图的对话表明维特根斯坦自己的两个主题或预设。第一个是人类的对话、尤其是哲学对话无始无终。我们通常都在途中。第二，因而就不存在无所不包的推论性的最终建筑，或者是不存在被维特根斯坦所贬低意义上的"理论"。与维特根斯坦相反，对柏拉图来说哲学的对话有顶有底，其标志一方面是相(Ideas)，另一方面是爱欲(eros)之说。用更加通俗的术语来说，我们被自己的欲求所联结，这些欲求反过来又被其对象的本质所归整。人们所谓的日常性或日常对话于是就被欲求理性实用地限定。系统

① "必须接受的、被给予的，是人们称为生活形式的东西。"《哲学研究》，页226，第2部分第6节。

② "……哲学问题是误人歧途的，这必须通过澄清我们在使用语词时所依据的规则而得以修正。"《哲学语法》，页68(段32)。德文"nach denen wir die Worte gebrauchen wollen，"提出了习俗的观念。换言之，规则被我们碰巧身处其中的语言共同体所决定，而非被一种超语言的自然秩序所决定。

地阐述古典立场的方式看来像是犯了时代错误。然而，在爱欲及相方面与欲求及其对象方面之间，存在着一种概念上的平行甚至连续。

他们之间当然也存在着至关重要的差异。对我们尤为重要的此类差异之一就是，现代性的奠基者们把欲求去政治化(de-politicize)，并以此将 thumos(精神)与 epithumia(欲求)的差异消减为"灵魂之激情"这种同质观念，就像笛卡儿所表达的那样。对苏格拉底及其弟子(包括施特劳斯)来说，人类欲求正当地得以满足的问题必定是个政治问题，其原因仅在于，我们因这种满足而彼此依赖。但把处于欲求的高贵性及基础性的自然差异中的我们抽离乃至凌驾于城邦之上，这同样是成问题的。通过把这种独立性[实体]生理化，笛卡儿强调的重点从共同体转向分离的自我，从政治学转向心理学。高贵性与基础性并未完全消失，但它们被重新界定为"宽宏大量"或灵魂自治之伟大，这就成为个人主义。随后向社会及历史之统治的回转肇始于18世纪完成于19世纪，在一种意义上这是欲求的再政治化，并保留着它的生理学基础；也就是说，这个进程仍保留着现代科学中的自然概念，而这个概念不再能够支撑高贵与基础间的自然区分。

总之，由政治之物向生理之物的转换，也就是说由公众向私人的转换开启了对精神、灵魂或心智的唯物主义解释。更为确切地说，灵魂一身体问题被心智一肉体问题所取代，这种取代使对心智的下述逐步重新界定成为可能，即把心智界定为可以被机器运作重演的分析推理能力。自然由政治学向生理学的转换为政治科学与社会学的崛起作了必要铺垫，也就是说，为在人类相互趋向行为中的定量或描述性研究作了准备。重申一次，维特根斯坦从现代科学的自然概念起步，如果我理解正确的话，他试图通过宗教而非通过哲学理论弥补其缺陷。换言之，语言的日常分析结果根植于沉默中，而非根植于更多的语言中，因为后者只能被恰当地用于描述或表达事实(包括经验)，因而是用以表达相对价值，但不能用以表达伦理学或宗教这些绝对价值。① 维特根斯坦的语言治疗指明耶路撒冷对雅典的胜利。他是一

① 参见页192注释①。

位不带有柏拉图之相的苏格拉底。

如果我在前面所勾画的图景还算准确的话，那么维特根斯坦与施特劳斯在通向表面过程中的差异现在就是显而易见的。维特根斯坦在下述关键之处非常接近于尼采，即自然本身在极端的情况下是一种推论性的人为事实，就像现代的科学哲学家们忙于界定的那样，并且在任何情况下自然对人类生存的价值是从特定共同体的语言视域或生活形式中得出的，我们这些价值认定者就属于这种共同体。于是表面就是种语言习规。表面之下并无深层；因而只有当我们正当处于沉浸于表面的行动时，我们就是在深层之中。只有表面的多样性，却没有一般的深层。穿透表面的企图或是导致语言的失常，其突出的例子就是构建形而上理论，或是导致沉默。相反，对施特劳斯而言，表面是深层使自身得以通达话语的途径。这就是说存在一种深层。然而，这不是一种自身导向形上理论的深层。

在维特根斯坦后期哲学中挑毛病的一种路径是，认为这种哲学把自身投入一项永远不会完成的任务。大卫·皮尔斯(David Pears)在对维特根斯坦的研究中提出，其后期哲学是作为对形而上学的攻击，这种形而上学的结果是试图把哲学塑造为科学。皮尔斯举出了个例证说，就像柏拉图所认为的那样，世界在我们的思想中留下一种稳定的结构。[①] 然而，如果读者想去维特根斯坦那里寻求对形而上学或柏拉图主义的详尽分析，其结果肯定是徒劳的(这也与海德格尔相反，他完成了这种分析)。甚至更加突出的是，维特根斯坦并没有用一些东西来支撑他时常所声言的作为依傍的"日常语言"(die gewdhnliche Sprache)，这多少相似于他对日常性会话与超日常性会话之区别的不加解释。

把日常语言等同于我们平时所说的维特根斯坦教诲中有用的那部分东西，这种说法是强词夺理的。维特根斯坦在《研究》的通篇都声称让所有事物如其所是，声称"我们语言中的每个语句都'居于其所在

① 皮尔斯(David Pears)，《虚幻的牢笼》(*The False Prison*)，(Oxford：Clarendon Press，1988)，卷2，页206。

的秩序中'"(PI. 49—124；45—98)。然而，这并不能应用到理论性的哲学语言中，或者至少不能应用到形而上学的句子中。维特根斯坦这里所指是"日常"语句。他所声称的并非仅仅是日常语言提供给我们一种归整的标准，借此我们可以分析哲学言谈，而且是在所有非习常情况下的哲学言谈都必须被日常语言所取代。不过这种取代的理由被以下原则所假定，这种原则处于他对日常或平常言谈的无端认同之下。这已存在着一种隐蔽在对日常语言极端认同下的哲学教义。这种认同的宽泛性几乎即刻与下述事实相冲突，维特根斯坦循规蹈矩地得出日常表述的合规则使用，但这种得出借助于极端地对非日常想象的歪曲以及对实际语言活动的转换。[①] 最后，如果我们日常语言中的所有表述都如其所是地正当，那么就不曾说出过什么新东西，正如其他人已指出的那样。但这是个过强的限定，用维特根斯坦自己的话说，因为日常语言正好是历史的和习规的；这就是说，它变化着因而发展出新的合法交谈的规则。

按照维特根斯坦的说法，"我们把词语从形而上的用法重新带回到日常运用"(PI. 48—116)。如果这种做法是成功的，它就会导致彻底的清楚明白，也就是说，导致哲学问题的完全消失(PI. 51—133)。但为何会需要这些活动？难道不是日常语言的超日常性首先恰恰导致了哲学问题？通过假定不能完全被澄清的东西可放在我们的会话中消除，维特根斯坦难道没有默默地保留了他对哲学之真的科学范式的忠诚吗？我无意诽谤维特根斯坦的智慧与严肃性，但只有当人们认识到他试图把我们拯救出哲学的道德热情时，其教诲的根本层次才能摆脱平庸之辈的质疑。即便如此，困难依旧。通过禁止我们言说那些不能被完全澄清的东西，维特根斯坦谴责我们对那些最重要的东西置之不理。

总结一下我这部分的论述，维特根斯坦诉诸日常性看来似乎是为了消除哲学，而施特劳斯类似的诉诸却是为了保留哲学。维特根斯坦的努力被以下事实所撕裂，即日常性对他来说已经是一种理论的人为事实，这种人为事实以一种他试图拒斥的哲学观念为前提。维特根斯

① 这些手段可以与胡塞尔的想象变更相比照。

坦无意中把我们抛回深层，而施特劳斯不知是有意地还是无意地，阻止我们通向深层。我现在就转向施特劳斯著述中的这种特征。

施特劳斯把他的生命奉献给在苏格拉底理性主义的宏大传统中保卫哲学。根据施特劳斯，这种传统的核心特征是诉求无知之知。哲学的可能性就基于这种诉求的一贯性。于是问题就是，或是施特劳斯提供给我们一种关于这种一贯性的满意论证，或是提供给我们一种更加温和的合理描述。然而在我们道出这个难题本身之前，我们必须首先面对施特劳斯修辞学的困饶。

从施特劳斯教诲所显现的表面看，人们会认为占统治地位的是二元论。一方面，尤其是在其后期著述中，施特劳斯的风格使我们想起他特别喜欢的思想家中的两位，克塞诺封与阿尔法拉比（Al-Farabi）。但在施特劳斯与他们之间有着重要的差别。这两位古代思者的显白教诲显然是与他们那时那地的传统教导相一致。通过看起来是献身于这种古代传统的复兴，施特劳斯采取了一种与他自身所处的此时此地占统治地位的意见不相协调的姿态。他常说一个人如果喜欢简·奥斯汀（Jane Austen）的小说胜过喜欢陀思妥耶夫斯基的小说，那他就会以更好的立场来理解克塞诺封。[①] 但施特劳斯呈现给我们的是一位革命的奥斯汀的奇怪形象。他对后现代虚无主义的强烈批判更像陀思妥耶夫斯基而不像奥斯汀那样怀旧。我深信施特劳斯会把尼采的修辞学问题运用到20世纪："难道19世纪，特别是在它的开端，不就只是野蛮的18世纪的简单加强吗？也就是说，这难道不是一个败坏的世纪吗？"[②] 谁要肯定性地回答我们自己时代的这一问题就需切身实施某种修辞学的防范。然而，把施特劳斯的想法与尼采的积极谋划联结起来却是十足的误解。[③] 施特劳斯是自由民主制的强健和一

① 施特劳斯（Leo Strauss）：《论僭政》（*On Tyranny*），页185。

② 尼采，（E. Nietzsche, Gstzen-Ddmmerung），载《批评文集》（*Kritische Studienausgabe*），寇利（G. Colli）、蒙提拿里（M. Montinari）编，（Berlin: Walter de Gruyter, 1980），卷6，页152。

③ 正如杜瑞（Shadia Drury）在《列奥·施特劳斯的政治理念》（*The Political Ideas of Leo Strauss*）（New York: St. Martin's, 1988）中所怒斥的，以及被兰姆勃特（Lawrence Lampert）在《施特劳斯与尼采》（*Strauss and Nietzsche*）（Chicago: University of Chicago Press, 1996）中所赞许的。

贯的代言人，他的政治同情心系在林肯（Abraham Lincoln）及丘吉尔（Winston Churchill）身上。

施特劳斯把自己的任务看作是尽力对当代自由主义的修正，这种修正需运用古典政治思想家及17、18世纪的理性自由主义者所具有的节制倾向。施特劳斯只会被最极端的革命左翼党徒称为反动分子，然而他以其才智在左翼激进者当中享有盛誉：从自由主义的视角看，历史相对主义空空如野。

然而，这就是施特劳斯的政治谋划。正如我所深信的并且他也会认可的那样，哲人最高的政治目标就是对哲学的保守。[①] 对施特劳斯而言，这也足可以说是为了非哲人的最大利益。但这种哲学的意向使施特劳斯的修辞学任务复杂化。例如，这有时会使他自己的政治自由主义晦暗不明，对于这种晦暗，我即使不能驱散之也会挑明之。

施特劳斯在评价赫尔曼·科亨有关斯宾诺莎对待犹太教这件事情的阐释时写道，"人们可能会说，在科亨批评斯宾诺莎时，他犯了典型的保守错误，这种错误包含在对以下事实的遮蔽中，即他所高度珍爱的连续与变化着的传统通过保守主义永远也不会实现，或者说如果在这种所珍爱传统的开端没有出现非连续性、革命性与牺牲，甚至在随后的过程中也是默默地重复开端，那么这种传统也就不会出现。"[②] 施特劳斯常常说，思想应当是大胆的、甚至是疯狂的，然而行动却应当是节制的。[③] 将思想公之于众的修辞学是一种行动，甚至在施特劳斯大胆的时候，他也没采用过尼采式的夸张用语。不过，他有自己的大胆方式。施特劳斯的文本有为少数人写的，也有为多数人写的。施特劳斯对隐微式表达的重新发现及其发挥在这两个领域中都有所着落。

① 见施特劳斯："Kuzai中的理性法"（The Law of Reason in the Kuzari），载《迫害与写作技艺》（*Persecution and the Art of Writing*）（Glencoe, Ⅲ: Free Press, 1958），页8及A。

② 这段出现在施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批评》（*Spinoza's Critique of Religion*）一书的英译本前言中，（New York: Schocken Books, 1965），页27。

③ 见施特劳斯《什么是政治哲学？》（*What Is Political Philosophy?*）中的开篇文章，（Glencoe, Ⅲ: Free Press, 1959），页32。

我之所以不一概而论，是因为显而易见，施特劳斯对其主题的公开程度与其紧迫性相关，出于这种紧迫性，对他所解释的无论哪个作者都需要慎重。正如施特劳斯所指出的，现代的隐微术比古代的及中世纪前辈们的更容易识破。因而，施特劳斯在解释马基雅维里、斯宾诺莎、霍布斯及洛克时就十分清晰，但在他讨论古代，特别是在讨论中世纪哲人或智者时就极其隐晦。正如施特劳斯时常指出的那样，一个人对隐微教导能公开多少，部分地有赖于特定历史境况的机制。[①] 他也赞同，当原有教诲处于丧失殆尽的危险时，比作者本人更大胆、更直白一些是允许的。但不要过于大胆！于是，正是在施特劳斯暴露迈蒙尼德的隐蔽教诲的行动中，他说迈蒙尼德解释者（也即施特劳斯本人）的立场"在某种程度上与迈蒙尼德本人的立场一致。"对此他做了以下澄清："因为《迷途指津》包含着对一种隐微教导的隐微解释，一种对《迷途指津》的充分解释因而就不得不采取对一种隐微教导的隐微解释的隐微解释形式。"尽管施特劳斯附加道，对我们而言"这个建议听起来会是悖论式的甚至是荒唐可笑的"，我是建议当他写作关于迈蒙尼德的东西时自己所遵循的步骤，且这不仅仅局限于我们对待迈蒙尼德。[②]

施特劳斯从哈勒维(Jehudah Halevi)的谨小慎微中得出，"胆怯与负责间界线的划分在不同时代是不同的。"[③] 在我们的时代与克塞诺封、法拉比或哈勒维的时代之间，甚至在与奥斯汀的时代之间，这种分界都存在巨大差异。尼采在 1885—86 遗著的片段中引申道，"如今有必要以粗俗(grob)的方式符合时宜地讲话，并粗俗地行动。好的与隐密的东西不再被理解，甚至不再被与我们亲密的那些人所理解。对这些东西人们已不再欣喜若狂，它已不在场。"[④] 对此，人们可以接着说，"粗俗"也是一个相对的用语；粗俗的施特劳斯式的修辞术更接近于丘吉尔的而非尼采的修辞术。

① 《迫害与写作技艺》，页 32 上下。
② 而非对 Joseph Ibn Kaspi，同上，页 56。
③ "Kuzari 中的理性法"，页 110。
④ 尼采：Werke，载《批评文集》，卷 12，页 41。

施特劳斯常常断言，一位谨慎的读者同时也是一位谨慎的作者。[①] 谨慎的读者应当密切关注直白与隐蔽的可能关系。尼采在这里又是有帮助的。他在截止于 1882 年的遗著中说："一个人说出的越多，他隐藏的方式就越多。"[②] 我将对这一陈述做如下变形。发出一些离经叛道的声音是一个人发言的一种方式，即使这种声音部分地被一个人天赋中的修辞学拒认所遮掩，即使这种声音经常被置于假定的陈述或隐晦的注释性句子中。

总之，施特劳斯在古典隐微术与现代的大胆之间做出了联结或修改。他在奥斯汀微妙的轻佻与尼采的相对坦率之间游移，并最终进入晦暗中，这会让我们想起后期的亨利·詹姆斯(Henry James)。施特劳斯有关克塞诺封与柏拉图《法律篇》的最后著述使我想到了詹姆斯《神圣的源泉》。这种艰深可以部分地解释为何他对现代自由民主制的保卫常常是被忽视了。

不过，施特劳斯晦暗不明的主要原因在于其哲学形象的模棱两可。就我所留意的而言，以下事实值得注意，即施特劳斯向来没有把自己指认为哲学家。他坚持认为记录在案的人类历史上只有极少数人才能被看作真正的哲学家。施特劳斯并没有像其友人雅各布·克莱因(Jacob Klein)那样给出确切的记录，后者认为这个数目是十二到十五个之间。[③] 我相信施特劳斯会更慷慨一些；他有时说正常情况下每个时代只能有一、两个哲学家。至于他本人，他在私下里曾告诉他的几个学生，他把自己的所作所为看作与莱辛(Lessing)旗鼓相当，后者是施特劳斯在发现隐微技艺时的凭借。[④]

① "如何研究斯宾诺莎的《神学政治论》。"(How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*)载《迫害与写作技艺》，页 144。参照"被遗忘了的写作方式"(On a Forgotten Kind of Writing)，载《什么是政治哲学？》，页 210。
② 《批评文集》，卷 10，页 95。
③ 在多年前我出席的 Chi. Penn 洲立大学的一次公开讲座上，梅因(Mein)做出了这个陈述。他宣读了一篇已经发表在《圣. 约翰评论》(*Saint John's Review*)的文章，这是个他所在的小型的文学艺术学院的刊物，我还未能获得。
④ 对莱辛的一个陈述，例如见施特劳斯："显白教诲"(Exoteric Teaching)，载《古典政治理性主义的复兴》(*The Rebirth of Classical Political Rationalism*，Chicago：University of Chicago Press，1989)页 64。

这里严重的问题是，非哲人如何能够深入到真正哲人隐微深层的显白表面。在这种至关重要的情形下，深层达至表面这种格言看来难以置信。施特劳斯本人也指出这是难以置信的。我必须全文引述他关于海德格尔的一个段落：

> 海德格尔在20年代末30年代初的德国产生的同样后果不久之后在整个欧洲大陆也扩散开来。除了新托马斯主义与或是粗糙或是精致的马克思主义，就不再有哲学立场。所有理性的自由哲学立场都失去了其意义与权能。人们会为此感到痛惜，但我却不能把自己附着于这样一种已被表明是不充分的哲学立场上。为了给理性自由主义寻觅一种坚实的基础，恐怕我们不得不做出巨大努力。在我们的理智困境中，只有一位伟大的思者能够帮助我们。然而，这就是巨大的困境：我们时代唯一伟大的思者就是海德格尔。
>
> 当然，唯一重要的问题是，海德格尔的教诲是真还是伪。但恰恰这个问题也是靠不住的，因为在关于谁有能力对此做出判定这种资格认定问题上是哑然无声的。或许只有伟大的思者才真正有能力判定伟大思者的思想。海德格尔区分了哲学家与那些把哲学当成哲学史的人。换言之，他区分了思者与学者。我知道我只是个学者。[①]

如果我们从字面上来看施特劳斯的谦逊，看来会得出，不仅海德格尔谢世后哲学从地球上消失了，至少暂时是这样，而且不论是施特劳斯还是我们都无法理解海德格尔的著述。这恰恰是在解释黑森林哲人以下言论的意蕴时发挥的，即“在我三十到三十五年的教学生涯中，我不是只一、两次说出过在我看来真正重要的事情吗?”[②] 或者，本

① “海德格尔存在主义导论”(*An Intruduction to Heideggerian Existentialism*)，载《古典政治理性主义的复兴》，页29。

② 海德格尔(Martin Heidegger)，“Zurcher Seminar”，载《研讨班》(Seminare)，全集(*Gesamtausgabe*)(Frankfurtam Main:Klosterman，1986)，页426。

质性地询问这同一个问题，就像施特劳斯所说的，他如何在有关柏拉图的显白著述中找到海德格尔思想的解药？柏拉图甚至连一、两次也没告诉我们他曾写下过其深层思想。[①]

在施特劳斯对哲学的表述中最晦暗不明的就是关于隐微式的教导，看来这使每个时代里，除一、两个真正的哲学家以外的大多数人从一开始就无法进入哲学。以此为基础，对于我们大多数人而言，也包括施特劳斯，无知之知如果算作知识也就过于无知了。取而代之的是，我们必须返回深层包含于表面这个格言。这当然不能保证表面将产生一种一贯的意义。

我从引证施特劳斯最为著名的著述《自然权利与历史》开始：“历史主义的立场可以简化为这一断语：自然正当是不可能的，因为完全意义上的哲学是不可能的。只有存在着某种与历史上变动不居的视域或洞穴相反的绝对或自然的视域，哲学才成其为可能。换句话说，只有当人在无法获得关于整体的智慧或对其完全理解的同时，又能够认识到他不知道什么，亦即能够掌握根本性的问题及与之相随的基本抉择——在原则上说，这是与人类思想相伴随的——哲学才可能存在。”[②]

这是施特劳斯为拒斥海德格尔之需而阐发的几个段落之一。这段的特别之处在于它可被以两种不同的方式解读。第一种方式认为施特劳斯要说的是，真正的哲学只有通过返回到前理论的政治生活表面，我们才能通达，如果这种哲学不会直接达至每个人的理智，那就必定会达至endoksoi或具有正当判断之人的理智，并以此为中介传达给更广泛的听众。然而，另一种可供选择的读法是，特殊的词汇“人”必须被理解为命名了一类人，它有且仅有一个杰出的成员——苏格拉底。因为对哲学史最浅显的察看就足以驱散以下观念，即哲学家、包括施特劳斯所圈定的那些哲学家，把它们自身的任务限定在提出基本抉择上。

① 柏拉图：Epistulae，2. 314b7ff，7. 341b5ff.

② 《自然权利与历史》(*Natural Right and History*，Chicago：University of Chicago Press，1950\1953)，页35。

对于施特劳斯而言首要的问题就是：在前理论生活中通达了什么，且它通达至谁？我们如何理解深层包含于表面这个格言？对维特根斯坦而言，其实际上的意义就是哲学被适合于表面的智慧所取代。这常不被读者所接受，但它却是凿凿可辨的，虽然维特根斯坦时常含混其辞。对施特劳斯而言这意思看来是，无知之知或关于基本抉择的知识，而非关于基础或根本的知识是可以通达的。然而这实际上岂不是等于说没有深度？在日常经验的结构中，看来可以更恰切地说，基本的抉择先于哲学理论给予我们。为了证明这一断言，对哲学传统的一种"去淤"(desedimentation)或"拆解"于是就成为必需。不过这就出现了巨大的困难，即每种哲学的拆解本身就是哲学的，或者可以说是理论的。看来好像日常经验既通达我们又不通达我们。

我现在转向施特劳斯考虑哲学可能性的第二方面的进展，这方面不能完全丢下不管。施特劳斯著述从始至终的重要主题之一就是耶路撒冷与雅典之争。极其有趣的是，一些研究施特劳斯著述的细心学者得出了他是一个犹太信徒的结论。对此，施特劳斯只是含混其辞。这种含混性是两组各自清晰陈述相交的后果，其最终结果即使不是相互抵牾的也是趋于混杂的。一方面，施特劳斯时常提示，西方传统由对以下问题的两个对峙且最终不相容的回答构成，即信仰与哲学要哪一个？[①] 他尤其在对待犹太教时得出这一结论："哈勒维与迈蒙尼德这些有哲学才能的犹太人认定，成为一个犹太人与成为一个哲学家是双向排斥的。"[②] 正如这种表述被澄清的那样，一个犹太人也可以具有哲学才能，然而这与成为一个哲学家却不同。有何不同？哲学家否认神迹，或拒绝从无中创世等等。一般说来，哲学家拒绝启示的权威性，并依靠孤立无援的人类理性去追求真理与幸福。[③]

另一方面，施特劳斯同样中规中矩地说，哲学不处于拒绝启示可能性的立场上。在《自然权利与历史》中我们可以发现典型的段落：

① "修昔底德：政治史的意义"(Thucydides: The Meaning of Political History)，载《古代政治理性主义的复兴》，页72。

② 《迫害与写作技艺．导言》，页19。

③ 例如见《自然权利与历史》，页74，对"服从的爱的生活与自由洞见的生活"的比较。

> 哲学得承认天启乃是可能的。然而承认了天启之为可能，就意味着承认哲学或许不是我们所需之物，哲学或许是某种无足轻重的东西。承认天启是可能的，就意味着承认，哲学化的生活并不必定是、也不理所当然地是正当的生活。哲学，亦即献身于人之为人所能获取的明确知识的生活，其自身是基于一种并非理所当然的、任意的盲目的决断之上的。这只会证实信仰所蕴涵的命题：没有天启，就不会有什么连贯一致的东西，就不可能有连贯一致的而又绝对真挚的生活。哲学与天启不能互相驳倒这一简单的事实，就构成了天启对哲学的反驳。[①]

这是一个极其重要的段落。要注意这段开始是以虚拟的语气写作的。这是一种施特劳斯喜欢用以表达他本人见解的手段，并且在这段的上下文中无证据表明他没有认真地坚持之，然而，我认为这种理由远不具说服力。存在许多理性所不能证明的信仰；这本身既不能导致我们依据于信仰比依据于理性更为可靠，甚至或许也不能令依据于信仰成为不合理。知道什么不能证明是部分合理的。更进一步说，一个人无须证明哲学必然是最好的生活：一个人只需表明，说哲学是最好的生活是合乎理性的；换言之，哲学家只需表明选择哲学作为最好生活比选择宗教作为最好生活更为合理。更一般地讲，理性或许会、或许不会拒斥启示。如果会，这将对启示者毫发无损。但如果不会，凭它自身也不能把理性之人转变为一个信仰者或启示者。

对我们而言要紧的是，就我所知，在施特劳斯发表或未发表的文本中，没有哪一个曾经表明亦或甚至声称哲学能够否弃启示。写下的文本证据都倾向于表明，在这种否弃中没有哪个是可能的。如此一来，在施特劳斯基础上一定会得出，哲学被否弃了，甚至它从一开始就是不可能的。如果这太偏激了，我可以用一种更加温和的方式得出这

① 《自然权利与历史》，页75。

一结论。这个成问题的段落联同其他内容表明，施特劳斯想要劝说某种听众，哲学不能否弃宗教，更有甚者，当哲学控诉存在宗教时，它是独断专行的。另一方面，在施特劳斯著述的两、三个重要主题中至少有一个是说，在苏格拉底那里，被理解为无知之知的哲学是被例示了，因而他呈现给我们哲学的可能性。也没有谁会真正否认施特劳斯把哲学作为人类生活的最高形式而例行恭维，或者，更加平和地说，哲学之所以必需，为的是自然正当成为可能，有了它，就有了正义与理性政治生活的基础。

这点必须提出。先撇开这种论证的一贯性不说，施特劳斯在他的著述中从来没有偏离他年轻时在《哲学与律法》中关于宗教的断言，"对'外在'地理解传统的基本信条的否弃是没问题的。因为所有这些信条都立足于无可否认的前提上，即上帝是全能的、其意志是深不可测的。"[①] 在一篇后期的文章中，施特劳斯写道，"对正统的真正否弃"有赖于离开神秘上帝之假设的对世界与生活的理智而系统的证明。于是这就需要笛卡儿哲学投射的连续性取代"只是被给予的世界……用被人理论或实践地创造的世界。"[②]

在这种文本中须小心谨慎，或是哲学与宗教之争已经被偏向宗教而消除，或是哲学被苏格拉底艰辛的劳作所保留，这种劳作行进在哲学是无知之知的主题中。我们将会看到，论证会变得更为复杂，且以两种方式进行。苏格拉底的智慧形象从一组文本转换到另一组文本，雅典与耶路撒冷之争被我们称之为巴黎与耶路撒冷之争所取代，也即一方是笛卡儿及其后继者，另一方是摩西及其后继者。至于苏格拉底，到底属于哪个阵营并不十分清晰。我这话是想说，施特劳斯以下述方式时常矫正苏格拉底的或其所钟爱的雅典立场之视角，这种方式令哲学与启示之差异即使不是隐退，也是非常微妙的。

考察下述取自"什么是政治哲学?"一文的文本，施特劳斯断言人的本质问题指向一般的本质问题，因而指向宇宙论，于是他说："不论

① 阿德勒(E. Adler)译，(Albany:SUNY Press, 1995)，页 29。

② 《斯宾诺莎的宗教批判. 前言》，页 29。

现代科学会有怎样的意义，它都不会影响我们以人的方式理解什么是人。以现代自然科学的所有成果来理解人也就是以亚人(sub-man)来理解人。然而，以这种眼光看，人之为人是完全非理性的。古典的政治哲学以完全不同的方式来看人。这源于苏格拉底。苏格拉底远没有陷入一种特殊的宇宙论，以至于他的知识乃是无知之知。无知之知并非无知。它是关于真理、关于整体的难以名状之知识。于是，苏格拉底以整体特征的神秘之光来看人。"[①]

古典哲学如今针对现代东西的自卫行动是通过采用启示性的语言因素。不过，启示说世界与人类生活的智性依赖于对一个神秘上帝的信仰，而在施特劳斯的哲学主题看来它却依赖于"整体特征的神秘之光。"这与在施特劳斯给科耶夫(Alexandre Kojève)的著名回信的完整段落中，他所笃持的一段话大相径庭。施特劳斯认为哲学观念自身需要合法性。于是他以他本人关于哲学的"前提"与科耶夫所持的观念比较："于是，我假定有一种永恒不变的秩序，在其中历史发生，并且它完全不受历史的影响。"[②] 神秘被一种假定或假说所取代。但这种转换并不足以拒斥科耶夫，更不用说拒斥海德格尔了。一个强劲假说的优越性只有被它所衍生的结果所展现，并且在哲学中，这意味着比阐明基本抉择更多的东西。一个人因而可以抵御现代性，或以知识之知、或以通过宣称我们必须等候历史的目的或终极来取代无知之知，而不必返回前理论的开端。

在有关迈蒙尼德对亚里士多德物理学的讨论中，施特劳斯令我们记起，一个人几乎不能将从无中创世与对永恒不变秩序的信仰结合在一起。诚然，这种观点也只是种假设。总之，"无知之知"即刻就成为区分真正哲学生活的标志，这种标志把苏格拉底与信仰者区分开来，并且用假说及神秘的用语表述的东西即使没有完全消除哲学与启示的差别，也使这一差别弱化。用不同的话说，无知之知的生活被前理论或通达自然的常识所支撑与指引，而启示下的信仰生活直接拒绝常

① 载《什么是政治哲学?》，页 38 上下。

② "重述"(Restatement)，载《论僭政》，页 212。

识，并且暗中拒斥有规则的自然，不论是前理论的还是后理论的自然。施特劳斯既区分了又混淆了这两种有差别的生活。其著述中的最大之谜就是，对此他是有意为之，还是无意为之。这个谜使施特劳斯的陈述导致如下结果，“常识的对象作为首要获知的整体”，[①] 或人类本性的发现就像前宇宙论或前存在论一样，[②] 与他有关假说或假设的谈论是对立的。

施特劳斯在其最为广泛印行的对亚里士多德政治学的分析中奇怪地援引苏格拉底的虔敬已令我们大惑不解。施特劳斯把苏格拉底与柏拉图归为一方，把亚里士多德归为另一方。对前者而言，“虽然整体的根基是隐藏的，整体显然是由异质的部分构成的。”对于这些部分的知识这里什么都没说。相反，施特劳斯谈到苏格拉底转向常识与“最高的视阈”，这就是法律之声，根据它“一个虔诚的人将……不研究神圣事物，而仅仅研究人类事物。这是苏格拉底之虔敬的最充足证据，即他把自己限定在对人类事物的研究上。他的智慧是无知之知只因其是虔敬的，这是虔敬的因为这是无知之知。”[③] 这一段在关键之处掩盖了哲学与宗教生活的差异。

至于对亚里士多德，在《自然权利与历史》中，施特劳斯回答了由物理学提出的，现代科学是否为目的论的问题，并附带地得出亚里士多德政治哲学的合法性。在《城邦与人》一书中，施特劳斯说：“与柏拉图的宇宙论不同，亚里士多德的宇宙论全然与对最好的政治秩序的企求相分离。”[④] 在从 19 世纪 60 年代开始的尚未发表的关于《尼各马可伦理学》的讲座中，施特劳斯说亚里士多德显然迂回地依靠美德之人的存在去训练其他人的真正美德，这种训练依赖宇宙的永恒、人类城邦的永恒从而依赖政治哲学家的永恒。但对亚里士多德而言，我们知

① “社会科学与人文主义”(Social Science and Humanism)，载《古典政治理性主义的复兴》，页 4；《城邦与人・导言》(*The City and Man*)，(Chicago：Rand McNally)，页 12。

② 为澄清构成施特劳斯这个论证的一般陈述，可参见论文“古典政治哲学”(On Classical Political Philosophy)，载《古典政治理性主义的复兴》(先于《什么是政治哲学?》印行)，页 10。

③ “亚里士多德的政治学”(On Aristotle's Politics)，载《城邦与人》，页 19—20。

④ 参见《自然权利与历史》，页 7—8，及《城邦与人》，页 21。

道虔敬并非一种美德，他的资料不足以支撑以下主题，即他是一个奉行无知之知者。施特劳斯在一些文本中有根有据地依傍于亚里士多德的权威，而在另一些地方又将其作为非苏格拉底的东西而默默地拒斥。然而，更加令人迷惑不解的是，在亚里士多德所教诲的有关物理学与政治学之关系的关键性问题上，施特劳斯呈现给我们的是相互矛盾的陈述。

施特劳斯很少注意物理学，或更为广泛地说，他很少注意现代科学的内在本质，这倒不是因为他否认其强大力量，而是因为宇宙论问题只有作为对人类生活本质的描绘才与他相关。现代科学败坏到一叶障目不见泰山的地步，或者让我们说，作为整体中人之为人的位置，并因而作为自然的一种异质要素，人不能被还原为超人或亚人。施特劳斯没在追踪现代科学对哲学史的影响上花费更多时间。对我们的目的而言，可以总结说，这种影响是把人降低为亚人。通过拒斥日常政治生活的常识之开端，科学哲学以抽象取代了具体，且据此达至具体之物的抽象视角。[①] 总之，哲学之于施特劳斯基本上是政治的，而非科学的，虽然科学无疑在政治生活的家政(economy)中扮演着一种本质性的角色。整体是通常意义上的整体，而非牛顿、爱因斯坦或总量机械论意义上的整体。它是理智异质性(noetic heterogeneity)整体。

问题于是就缩减为，或许我们可以说集中于施特劳斯对苏格拉底哲学的理解问题。这就把我们带到相论。借用我适才引用过的段落，施特劳斯认同苏格拉底从“理智异质性”开始，这是说，苏格拉底从整体被截留为不同的自然种类这种认识开始。我引证以下关键性的陈述：

> 只有存在本质的异质性，在政治事物与非政治事物之间才能有一种本质性的差异。理智异质性的发现使人们让

① 见《什么是政治哲学?》的开篇论文，页 28 及 75(其中施特劳斯参照黑格尔关于古典与现代哲学之差异的陈述得出他自己的论点)。

事物成为它们之所是，并驱散把本质差异还原为相同之物的压迫。理智异质性的发现意味着对人们称为常识的东西的明证。苏格拉底将之称为从疯狂到明智或冷静的转向，或用古希腊的话说这是 sophrosyne，我愿将此翻译为节制（moderation）。苏格拉底发现了背谬性的事实，即在一种意义上说，最重要的真理就是最浅显的真理，或者说就是表面真理。[①]

这里，施特劳斯明确陈述了从人类事物的常识入口到对自然种类的认识与研究的轻易过渡。他显然认为这种苏格拉底的发现是随后对所谓柏拉图之相的理论或假说进行阐发的基础。但这里有两个严重的问题。第一，理智异质性原理看来会取消柏拉图与亚里士多德的差别，对柏拉图而言，看来也会使政治学与物理学分离开来（至少对于柏拉图的苏格拉底是如此）。然而，我们刚才已经看到，施特劳斯正是在这点上对柏拉图与亚里士多德做出区分，他甚至援引《斐德罗》的著名段落，其中苏格拉底说，为了知晓灵魂的本性，一个人必须理解神圣的自然。[②]

第二个问题或许更为重要。虽然理智异质性的发现是一种明智、常识或节制的标志，但相论却是一种哲学疯狂或极其大胆的产物。当谈到《理想国》时施特劳斯说，“苏格拉底向他的对话者所阐述的学说是非常难解的；如果不能说它从开始就显示出荒唐之处，那么最终它也是不可思议的……对这种相论没谁曾成功地给出一种令人满意的或清晰的说明。然而，更加确切地界定这个关键问题是可能的。”接下来，这个问题看来落脚于以下两点，（1）相从其具体事物中的“分离”，（2）不仅数学形式及道德属性分有相，而且所有种类的事物，包括像床这样的人造物都分有相。[③]

① “苏格拉底问题”（The Problem of Socrates），载《古典政治理性主义的复兴》，页 142。
② 例如参见《自然权利与历史》，页 122。
③ “柏拉图的〈理想国〉”（On Plato's Republic），载《城邦与人》，页 119－121。在同一段中，施特劳斯说对话者在他们试图理解苏格拉底的过程中已被他们所经验的希腊诸神所帮助。

请注意我们已经由苏格拉底的虔敬转移到他的常识与节制，现在又到达一种大胆甚至疯狂的哲学假说。在其他文本中，施特劳斯看来弱化了这种假说的疯狂性质。例如，在前面引述过的一个段落中，施特劳斯讨论的是苏格拉底的无知之知及其与特定宇宙论的分离，这与另一个文本中的见解相反：“无知之知并非无知。它是关于真理、关于整体之难以言表的知识。于是，苏格拉底以整体的神秘特征来理解人。因而他认为我们熟悉人之为人的境域胜过熟悉这种境域的最终原因。我们也可以说他以不变的相来理解人，也就是说以基本和永恒的问题来理解人。因为说出人的境域意味着说出人对整体的开放性。”[①]

我再次提请注意，施特劳斯在对下述关联之理解中的明显波动，这种关联的一方是自然，是物理学，另一方是政治学。如果理智异质性出自常识而导向相，这经由自然吗？显然这是不可能的。如果政治学独立于物理学，那么“自然”就必定有两种意义，一种是人类的，另一种是宇宙的。但这将引领我们离开苏格拉底而走向现代哲学。

这样说来，亚里士多德在此前提上的政治哲学就不再被其错误的宇宙论物理学所蒙羞。抛开存在于深层与遮蔽的理论水准问题，古典与现代之争就能在政治前沿上被重新开启。但这一争执立即在现代性之中得以转化，不是在雅典或巴黎与耶路撒冷之争中，而是在笛卡儿主义的两个不同的后裔间：我们所说的英格兰与德意志之间。这是两种政治观念之间的争执，一种是常识的，另一种是形而上学的。

然而，对理解施特劳斯而言，甚至更加紧要的是下述问题，即苏格拉底是如何关注基本问题与永恒问题的，这种问题是赋予他对自然的无知还是使他依赖于常识。看来这里在对相或理智异质性的清醒及常识性的认识与对整体观念的难料及神秘之间有种区分。施特劳斯常常说哲学关注这些基本问题。但他从未告诉我们如何可以发现或理解其根基。让我引述一个更加重要的文本，它出自对科耶夫饶有兴趣的答复：

① 取自《什么是政治哲学?》的开篇论文，页 38－39。

> 这种哲学只是对问题，即基本的与整全的问题的真正关注。如果不倾靠于一种解答，倾靠于仅有的这种或那种典型的解答，就不可能思考这些问题。然而，只要没有现成智慧，而仅有对智慧的渴求，所有解答的依据就必然弱于问题的依据。因此，当一种解答的'主观确信'胜过他对这一解答的问题特性的关注时，哲学家就不再是哲学家。这时，宗派就产生了。向解答之诱惑的屈尊这种危险对哲学是至关重要的，如果没有这种危险的威胁，哲学就会把这种问题当儿戏。但是哲学家并非必然会陷入这种危险中，就象苏格拉底所展现的那样，他从未属于一个学派，也从未建立一个学派。[1]

我们再次对苏格拉底有了切近的捕捉，他既不是一个体系的缔造者或笛卡儿主义者，也不是一位对启示的不完全替代者。我的意思不是说施特劳斯是错误的，而是说他告诉我们苏格拉底如何能够保持Scylla与Charybdis的中间道路而不至失衡。并且我们需要知道苏格拉底是或不是摩西(Moses)与亚伯拉罕(Abraham)的真正替代者。

对这些反思做一总结，学院哲学——不管是经验主义的、现象学的，还是科学主义的——或是被施特劳斯称之为"权能之魅力"[2]的东西所标识，或是被所谓"理论"这种虚假的技术性人为事实所建构。我想，就像维特根斯坦一样，施特劳斯在斥责哲学观念的过分技术化时是正确的，他在拒绝人为的原初性或构造哲学"体系"的能力时也是正确的，这种体系凭借自身就成为哲学深度或真正原初性[3]的标志。然而，问题依旧。如果相是问题，于是基础就是成问题的。说成问题的问题有意义吗？这是另一种对隐微教导的隐微解释的隐微解释吗？至此为止，我已从施特劳斯著述中引证了每个论点。在我的结论中，我将把文本放到一边而投入沉思；是疯狂还是冷静让别人去评判。

---

① 《论僭主》，页196。参见"进步亦或返回?"载《古典政治理性主义的复兴》，页240。

② 《什么是政治哲学?》，页40。

③ "一种被遗忘了的写作"，载《什么是政治哲学?》，页230。

我们对施特劳斯文本的学习终止于一种绝境或aporia。雅典与耶路撒冷之争形成了一种有关哲学本质的模棱两可的说法，这种模棱两可在苏格拉底与笛卡儿之间游移。苏格拉底的哲学观念在以下意义上被削弱，即它至少部分地接受了耶路撒冷的基本前提。哲学保留在诗的阵营中；两者之争——如果从根本上发生的话——是内部争执或政治的，而非宇宙论的或哲学的。

以施特劳斯的文本足以推断出，真正隐秘的教诲是：哲学是不可能的，这种不可能性必定被人类为了其自身拯救所遮蔽。这就是说，被理解为寻求普遍知识、寻求替代意见的知识、寻求整体知识的哲学是不可能的。我们只剩下无知之知。正如施特劳斯所相信的，哲学无力拒斥启示也就不足为怪了。大致可以说服人们去认同以下结论，即施特劳斯与维特根斯坦之间的差异是显白的。也就是说，施特劳斯相信哲学是一种高贵的谎言，而维特根斯坦认为哲学既不高贵也不基本，只是有害。如此说来，这两位思者都是精神病医生，他们的处方有时相似而更多的时候不同，这种处方针对两种不同的精神健康概念。

我将此当作一种推测。我这样做并不意味着知道它是对的，却不去肯定它。相反，用文字来说明时，这种推测在字面上可能是错误的。当讨论施特劳斯时，我们应充分领会产生于哲学之暧昧本质的富有成果的形象所带来的极大收获。另一方面，我们不要以拒绝尝试澄清这种暧昧性而赞誉施特劳斯，这就是说，我们必须接受他的缄言的全部意义，即深层包含于表面，且仅在表面。这恰恰是何以表面自身就是暧昧的。其价值不在其自身，而在其暧昧的内容。

总之，我想说，维特根斯坦与施特劳斯都想把日常语言从其理论淤积中解救出来，然而他们是沿着两条完全不同的道路。对维特根斯坦而言，日常语言是地方性的或历史的，而施特劳斯认为有一种与原初的人类特性相适应的本质言谈方式。对维特根斯坦而言，日常语言取代了哲学；对施特劳斯来说，日常语言把哲学作为深层的表面呈现给我们。正如所指出的，两位思者都没有站在一个位置上来演明其富有特性的主题，因为如果没有共通的因而是非历史的语言，历史就是不可把握的，而共通的语言常常又在一组特定的历史假定中展现自

身。在满意地展示了以完全或系统的方式言说哲学的不可能性之后，维特根斯坦陷入了沉默，即这样一种沉默，在其中他继续大段地说什么是不能被说的，正如体现于他扩展或缩写的手稿中的样子。该说的说了、该做的做了，这在施特劳斯那里没有很大差别，他把他的原文本(Ur-text)分送到特殊研究的涓涓细流之中，但他从未明确判定过自己所标示之争论的胜者：雅典与耶路撒冷，以及古典与现代。

第三编　多维视界中的维特根斯坦

舒尔特(Joachim Schulte)

维特根斯坦与保守主义①

易国林 译

尼里(J. C. Nyiri) 曾经在一系列颇具煽动力的文章② 中对维特根斯坦的思想进行了所谓的“阐释”,并把他定性为一个保守主义的思想家。我之所以选择“思想家”这个词是因为如果用“保守主义哲学家”这个词就等于提前回答了我后面将会提到的一个问题。而如果把他说成一个“保守的人”,那对尼里的论断就理解得未免过于狭隘了。但是我却有理由反对把“思想家”这个词用在维特根斯坦身上,而且我认为这个理由也并不坏。有这样一个倾向,当你讨论的对象并不是此人作品严格意义上的哲学层面,或者你认为他根本就不是一个严格意义上的哲学家,而只是个研究一般学科的人,或者先知或诗人,你就会把

---

① 这篇论文的修改版于 1980 年 4 月 17 日在一个以奥地利哲学和政治(Austrian Philosophy And Austrian Politics)为主题的讨论会上提交。此次讨论会由奥地利—德国哲学和卡尔·门格尔协会(Seminar for Austrian-German Philosophy and the Carl Menger Society)以及伦敦当代艺术学院(Institute of Contemporary Arts, London)联合主办。我非常感谢巴里·史密斯博士(Dr. Barry Smith, Manchester)给我这个机会在那样的场合宣读文章以及和大家交流。

② 尼里:《维特根斯坦的新传统主义》('Wittgenstein's New Traditionalism',出自纪念冯·赖特(G. H. von Wright)的文集 *Acta Philosophica Fennica* 28(1976),501—512 页;Wittgenstein's Spatwerk im Kontext des Konservatismus 出自 *Ludwig Wittenstein, Schriften. Beiheft* 3, Suhrkamp, Fraukfurt, 1979, 83—101 页。(英译本出自《维特根斯坦和他的时代》(*Wittgenstein and his Time*),麦克吉尼斯(B. McGuinness)主编,布莱克韦尔(Blackwell),牛津出版社(Oxford),1981);Wittgenstein 1929—1931: Die Ruckkehr, in Kodikas/Kode4/5(1982), No. 2, 115—136 页 29—59 页以上。维特根斯坦的作品在引用时采用的都是标准形式。

这个哲学家说成是个思想家。现在，如果把"思想家"这个词用在哲学家身上有上述意义，那么也许就会有人认为，把这个词用在维特根斯坦身上是错误的或者具有误导性。因为不仅维特根斯坦认为自己是个哲学家(他认为自己做着和弗雷格[Frege]或者摩尔[G. E. Moore]同样的事，只不过以不同的方式罢了)，[①] 而且大多数把他作为思考和写作对象的人都从严格的技术意义上把他当作了一位哲学家，虽然他是一个很独特而且不寻常的哲学家。

当然也可能维特根斯坦本人和他的大多数阐释者都错误地把现实中的他当成了一个圣人或是一个爱吹牛的人，或者是个其他的什么人物。但我并不想考虑这种可能性。我所关心的是这样一个问题：即维特根斯坦除了作为一个技术意义上的哲学家，他在有关生活，政治，道德等等的问题上都有自己的见解，而这些见解跟他真正的哲学洞见和言论是直接联系在一起的。因此，如果我们发现维特根斯坦不仅讨论了比如语言逻辑的问题，而且也以类似的方式(从某种意义上，这种方式讲与他更具"逻辑性"的研究联系在一起)致力于探讨这些间接提到的问题，那么把他说成一个思想家就肯定没错了。因此我们就需要

① 维特根斯坦工作的习惯与一些真正的"职业"(Professional)哲学家确实相同，他也知道自己是按照那样的习惯工作。当你看看他讨论的题目，特别是当你注意到尼采(Nietzsche)，基尔克果(Kierkegaard)，或施本格勒以及默勒·范登布鲁克这些哲学家根本没有探讨时话题时，这一点就更明显了。有个叫杜瑞(Drury)人既是维特根斯坦的学生也是他的朋友。他抱怨说"维特根斯坦教义中的有个方面被人忽略了"(《维特根斯坦对话笔录》("Notes on Conversations with Wittgenstein")，出自《回忆维特根斯坦》(*Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*)，拉什(R. Rhees)主编，布莱克韦尔，牛津出版社，1981，第 91 页)。他证实说维特根斯坦写的东西都指向了一个伦理问题(同上，第 97 页)。但是，在维特根斯坦的作品中并没有对某个具体的伦理问题进行连续的讨论。他与魏斯曼的谈话以及他的信件表明了为什么他认为这些讨论肯定是没有结果的。所以除了维特根斯坦在谈话中告诉他的，杜瑞不可能拿出这种伦理层面的论述存在的证据。以这种方式收集到的材料无疑很有价值，也很有意思。但是这只能说明路德维格·维特根斯坦这个人有一些伦理方面的观点。他并没有在自己的作品中探讨这个问题。很显然，从他的作品中可以看出他认为对这些问题进行哲学化的探讨是没用的。他的文选(维特根斯坦认为这本书的英文名称《文化与价值》"*Culture and Value*"并不妥当)确实包含了很多关于伦理，宗教以及一些其他作品中没有言明的层面。但这些话一般不能放在他正式出版的言论当中，成为他所写的作品的一部分。维特根斯坦经常用竖线把这些话与正文分开。

回答两个问题：第一，维特根斯坦是后一种意义上的思想家吗？第二，他是个保守主义的思想家吗？

我认为对两个问题的回答都是"不"，而且我将同时论证这两个"不"。也就是说，我将证明维特根斯坦并不是我前面解释的那种思想家，更不要说是个保守主义的思想家了。在论证时我也不会把这两个问题分开谈。但是在正式开始回答这两个问题之前，让我们先回到尼里，讨论一下他的观点和论断吧。

如果我没理解错的话，尼里想表明的有以下几点。第一，他想证明维特根斯坦的思维方式与很多著名的保守主义思想家，即那些自称为保守主义者或者公认的保守主义代言人的思想非常相似。第二，尼里之所以认为在保守主义或者新保守主义发展的大环境中维特根斯坦后期的哲学也有表现，部分原因是因为他认为维特根斯坦解决了保守主义的一个重大理论问题，因此对保守主义事业做出了贡献。我将以此顺序来讨论这两种观点，在讨论过程中我希望能够回答前一个双重意义的问题，即维特根斯坦到底是不是个保守主义的思想家。

尼里的第一个观点是维特根斯坦的思想与一些著名的保守主义者有内在的相似或近似之处。尼里在论述中指出维特根斯坦亲口说过以及报道中说过的话与奥斯瓦尔德·施本格勒(Oswald Spengler)，保罗·恩斯特(Paul Ernst)，默勒·范登布鲁克(Moeller van den Bruck)以及其他新保守主义文人的言论有相似之处。他提到的那些相似之处是不可否认的。但是我并不打算也引用那些，我将会讨论一下尼里在论证中所提及或传达的保守主义立场的标准。第一个也可能是最重要的标准就是反理性和反理论的立场。可以肯定，现在很难对反理性和反理论的含意作一个令人满意的描述。但是尼里述及的一个例子可能会使它们清楚一些。维特根斯坦在讨论弗雷泽(Frazer)的《金枝》[①] (*The Golden Bough*)时(这本书的一部分写于 30 年代早期，另一部分出来的较晚)，多次批评了弗雷泽对于事物的解释。在批评中，他不仅指出了这些解释的狭隘之处，并且说这些解释只能算是

① 出版在 1967 年的《综合》(*Synthese*)中，第 233—253 页。

解释,也就是说只是对那些原始的神秘风俗的假设而已。维特根斯坦说进行解释的企图本身就是无益的,因为我们不需要添加任何东西,只要把所知道的整理好就行了。如果能够这样,我们通过解释自然会得到想要的满足感(《评弗雷泽》,"*Remarks on Frazer*",235)。这些以及其他类似的言论当然使人想起他在《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)中说过的话。比如在 109 页,他说:"解决问题不仅靠提供新的信息,还靠对已知的信息进行整理"。如果理性主义意味着相信所有的现象都可以通过假设得到解释的倾向,那么我们可以推断出在这一点上维特根斯坦是反理性主义的。但这是"理性主义"的一个特殊意义。如果"理性主义"意味着对推理的支持(这种态度是有别于言明喜爱或者偏好的),而且这种态度表明宁愿要推理性的表述也不要不假思索地接受他人观点或者教条理论,那么在这个意义上,维特根斯坦的作品表现的思想并不是反理性主义的。他的作品不但体现了他辩证的思维和写作风格,在此基础上,他可以用论证、事例和证据来说服谈话对象;另外他还清晰而准确地表达了对教条式思维的反对。[①]

在敌视理论说教方面,我们多少还会得到跟以前相同的结论。维特根斯坦不喜欢的是哲学中的理论推导,即他认为我们在研究哲学时建构理论是帮不上忙的。而且只要这种建构存在误导性,那么它肯定是有害的。尽管维特根斯坦反对某些特定的理论是由于他认为它们是不好的理论,但他从未说过在那些经常用到理论的地方,比如自然科学和其他一些容许类似方法的领域,应该不要理论。[②] 就算是在与人类学有关的叙述中,维特根斯坦的态度也不像尼里所认为的那么一目了然。维特根斯坦确实反对弗雷泽对假设的运用,但同时他也看到

---

① 参看《哲学研究》的 131 页,魏斯曼的《维特根斯坦与维也纳学派》(*Wittgenstein and the Vienna Circle*)B. Mcguinness 主编,布莱克韦尔、牛津出版社,1979,第 182 页。

② 维特根斯坦似乎认为达尔文的进化论是一种不好的科学理论。(参看《关于美学、心理学和宗教信仰的讲演与谈话》(*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*),巴雷特(Cyril Barrett)主编,布莱克韦尔,牛津出版社,1970,第 26 页。杜瑞,《与维特根斯坦对话》(*Conversations with Wittgenstein*),里斯主编,第 174 页。

在此领域中还有其他的假设。这些假设可以让我们以崭新的视角观察事实和环境,有时甚至给我们以很大的启发。

尼里提到的另外一个保守主义的标志就是看重现实和反对变革。乍一看来很难把这一点和维特根斯坦联系在一起,但是尼里给了我们这样一个暗示。他说维特根斯坦尊重现存的事物和历史的结论。这些从维特根斯坦做的有关哲学描述作用的标题性陈述和他基本接受一般语言这两点事实上可以清楚的看出来。他的这些话被当作这种态度的证据,比如在《哲学研究》的 124 页:"哲学可能根本无法左右语言的实际应用,它最终只可能描述语言。因为它不能提供任何基础,而只是把所有的事物照原样保留了下来," 等等。实际上维特根斯坦在这种以及类似文章中说的是哲学。也就是说,哲学作为一门学科、一种活动,不可能改变世界面貌的某些方面,尤其不能左右我们的语言。维特根斯坦认为我们不能期望哲学自身产生对现存状态进行改进甚至变革的方式、方法和建议。但是这种论断(虽然肯定不是独创的,但可能很有争议性)与不干涉现存状态的一般性建议是无关的。为了给维特根斯坦的保守主义定性,有必要表明他接受了这种观点。

在这种情况下,尼里强调维特根斯坦喜爱古老而美丽的事物而厌恶现代艺术的某些表现手法。现在我不希望在这一点和尼里争论:毫无疑问相对于穆西尔(Musil)和勋伯格(Schoenberg),维特根斯坦更喜欢歌德(Goethe)和贝多芬(Beethoven)(我必须补充一下,我不清楚他是否真正注意到了前面这两位)。而且我不知道这种喜爱是否跟我们讨论的话题有关。我们可能在美学范围内说,维特根斯坦的品味是保守的。但是另一方面,我敢肯定,维特根斯坦还不至于无知到忽略这样一个事实,即歌德和贝多芬这样的人作为艺术家也是"现代"或"进步"甚至"革命性"的。他不喜欢现代艺术是因为他认为大部分现代艺术的作品都很糟糕。可能他也不屑去发现这里面是否有自己可以忍受的成分。无论怎样,维特根斯坦碰巧喜欢某些艺术作品,而对自己同时代人的作品颇为怀疑。但除此之外我实在看不出其他的意

味。他有时也补充说自己不懂现代音乐、艺术或者是文学的语言。[①] 但我肯定他这样说只是个人的观点，并没有多少理论分量。

尼里引用的第三个标志就是对于进步观的敌视。维特根斯坦对于进步观和坚信此观点的人确实持怀疑甚至不信任态度。然而在这个地方我们也要很小心，不要误解了他的意思。在《哲学评论》(*Philosophical Remarks*)印刷版那篇著名的前言中，他对现代文明的精神和自己作品的精神进行了比较。他认为前者的特点就是通过某种进步(*in einem Fortschritt*)，和建造越来越庞大、越来越复杂的结构来表现自身。他说这种进步(我要强调一点，这个词的使用本身既无褒义也无贬义)所体现的精神跟他自己的作品要表达的思想是不同的。但有趣的是维特根斯坦认为自己作品的特点就在于追求所有结构的清晰和透明(ein Streben bach Klarheit und Durchsichtigkeit welcher Strukturen immer)。[②] 这种自我鉴定看起来很像一种古老的启蒙哲学式的至理名言(a statement of good old enlightenment-philosophy)。而且追求清晰的努力，还有探索世界结构以及人们的世界观这些行为似乎也不是我们所认为的保守主义。因此维特根斯坦在《哲学评论》的前言中就暗示这样一个意思，即虽然那些人们认为进步的东西并不是那么进步，但这多少也跟《哲学研究》的中心思想要表达的是同样的东西，也就是说进步总是没有表面上那么大。

我要提的第四个也是最后一个标志要说明并不容易。大致上说，它是这样的：自由或者说人类的自由活动只有在事先存在或公认的条件下才是可能的。[③] 但是维特根斯坦并没有在自己的书稿中讨论自由或人类自由活动的可能性。虽然如此，尼里还是认为维特根斯坦有一个观点符合此标准，即他认为判断以至谬误都预先设定了在行动和

---

① 拉什·里斯告诉我在谈话中维特根斯坦倾向于用这种方式表达。

② 《哲学评论》(*Philosophical Remarks*)的前言。在此书的早期版本中，维特根斯坦写道，他觉得清晰和明白本身就是目的。《文化与价值》，赖特主编，布莱克韦尔，牛津出版社，1980，第7页。

③ 尼里说保守主义的"真正的自由"(true freedom)以至"思想的自由"(freedom of thought)这个原则只可能在有承诺的情况下存在。这是维特根斯坦哲学中的一个起决定作用的因素。

判断上要符合某种标准。他的这种观点就可以用下面这个例子来说明："一个人在知道自己犯错误之前，必定已经判断出什么是符合人类标准的了。"(《论确定性》"*On Certainty* 人类"，156)维特根斯坦无疑持这样的观点：判断、交际或者谬误的可能性要依据某些条件的存在而定。比如特定的人群总有一些自己从来不会怀疑的风俗和信仰。但是维特根斯坦这样说到底有什么意思呢？他这样说很显然不是为了说明自由或类似事物存在的可能性。他也不关心人们称为"超验"的交际条件等等事物。维特根斯坦用这个论点只是为了提醒我们：当我们在某一时刻能够说："这就是我们做的"，或者："如果你不同意这一点，那我们一直都在讨论些什么呢？"这时候我们用来证明自己观点的行为才是合理的。也就是说，判断和谬误取决于这样的事实，即行动和判断要符合一定的规则。使用这种观点时应当能够让它在论述的语境中起作用。维特根斯坦就是用它来说服自己的谈话对象接受某种观点或者放弃某个问题。我觉得这个自圆其说的论题对维特根斯坦并不重要。而且我甚至也不知道他是否会一直把它作为一个论题坚持下来。因为作为一个一般性的论点，它不同于某个特定论点，这看起来很空洞。[①] 作为一个论述它只是一个几乎无人反对的常识。但是如果你把它具体化，比如具体到保守主义，说人类活动一定需要x，y，z等等这些预设的条件，那么我觉得维特根斯坦肯定不会同意。所以我断定，在第四个标志上维特根斯坦虽然持有尼里认为的某些观点，但这样并不能体现出维特根斯坦的所谓"保守主义"。因为一方面，这个问题太简单，任何明白人都不会反对；另一方面它很不具体而且缺乏内容，所以不可能作为一个特定的保守主义论点。

现在我想讨论一下尼里的第二个论点，即他认为维特根斯坦解决了保守主义的一个重大理论问题，因此对保守主义事业做出了贡献。与此相关的哲学背景的特点就是遵守规则。在这里尼里强调了一个无可争辩的事实，即维特根斯坦常常通过诸如训练、习俗、制度、惯例

---

① 见《哲学研究》II xi 第262页。在这里维特根斯坦强调，谈论人们做判断的一致性需要在实际的或可能的语言游戏中确定。

和服从等等条件论及规则的服从问题。维特根斯坦的确想用这些条件来解决一个问题，换句话说，为了排除疑问和悬念，他努力向我们指明人们遵守各种规则的背景。他指出遵守规则首先是一种与理解故事或他人的解说类似的行为。在此基础上，他经常把遵守规则的问题放在疑问性和确定性的环境中讨论，而且还回答了谈话对象提出的‘我怎么才能确定这种行为是符合某个规则的？’这个问题。因此维特根斯坦认为对于一个并不是解释的规则要把握它有一种方法，因为当我们在实际生活中说“遵守规则和违反规则’时，它就体现出来了（PI. 201）。维特根斯坦说只要一些或一连串的规则有疑问的余地，那么前面那个不清楚自己的行为是否符合规则的人就没有错。但他想告诉这个人不论是改变规则，还是重新解释或制定新的规则都是没有用处的。他说我们只管接受这些规则的现状就行了。这些规则其实就是些一般情况下起到了作用、也可能起不到作用的标志桩而已。

维特根斯坦讨论的主要问题之一就是，只有当我们对规则的运用心存疑虑，或者当我们不清楚该如何做一件事时，我们才有必要对规则进行解释。在制度、惯例和规定的技术环境中起支配作用的事物提醒我们：我们一般不用担心这些规则的实施。这也意味着我们能够怀疑或者准确地讨论这些规则，因为我们目前的许多制度如果想要维持，就要重新规划或者进行改变。我要强调的是维特根斯坦的话并不足以像尼里说的那样成为保守主义的基础之类的东西。相反，维特根斯坦只是想要告诉我们，只要我们在寻找规则或制度的基础，我们免不了要犯错误。因为只有当你心存疑虑，也就是说在你所处的环境中有解释、或者阐释或警示物有所帮助的时候，去追根求源才是有意义的。除去这种情况，规则的依据就毫无用处。而且如果我们处在这种环境中，我们就得再一次依靠某些规则或制度。这些跟尼里说过的话非常一致。他引用维特根斯坦的话说“在上一个分析中，我们盲目地遵循了一个规则”，但我不明白他为什么接着又说“遵循规则不应该、也不可能得到解释和论证”。① 因为从某种意义上讲，维特根斯坦确

① 尼里，同上，第 96 页

实解释了遵守规则意味着什么。① 虽然他认为证明一般规则的合理性是荒谬的，但他没理由说某个特定的规则不应该或者不可能被证明是合理的。

我知道尼里在哪里误读了维特根斯坦。正如我说过的，维特根斯坦确实说过下面这些话，比如“噢，这就是我们遵守的规则，我们不假思索地遵守着。如果你还没有明白该怎么去遵守，我来告诉你。”维特根斯坦是说，我们不可能超越有些相关的规则。我曾经试着指出，他这样说并不是因为他相信这些规则是支撑所有事物的基石。他说不超越规则是因为在既定的语言游戏中根本就没有可以超越的正确行动。但是尼里把维特根斯坦的*在既定的语言游戏中*无法超越规则变成了另外一样东西。他写道，我们对规则的遵守是用语言对所有秩序、逻辑和交流进行必要的假定，所以也就可能对思维进行假设。② 尼里这样说肯定超出了维特根斯坦的想法，因为维特根斯坦认为这种意义的假设是没用的。正因为这样，他才在《哲学研究》中反问道：“难道假定只是在有疑问的地方才有吗？”他接着说可能有疑问的地方就非常少，而且必将结束。③ 维特根斯坦说有些规则不可超越，我认为他的意思并不是说这些规则是我们行为和思想上真正并且无法毁灭的基石，而是说在这个问题上大可放松，不必再追问下去。也就是说我们可以不用为此而担心，而放手去做其他的事。

我已经说过了我不同意尼里对维特根斯坦的解读。可是当他试图说明维特根斯坦对保守主义做出贡献时，他是如何运用维特根斯坦在遵守规则、制度和惯例上的言论的呢？他说保守主义存在一个严重

① 见《哲学研究》第 141—142 页。最近克里普克（Kripke）和别人试图对这些段落进行重新解读。参看克里普克的《维特根斯坦论规则和私人语言》（Wittgenstein on Rules and Private Language），出自《研究维特根斯坦哲学的角度》（*Perspectives on Philosophy of Wittgenstein*），布洛克（I. Block）主编，布莱克韦尔，牛津出版社，1981，第 7 页。另外由霍尔茨曼（Holtzman）和莱克（Leich）主编的论文集《维特根斯坦：遵守规则》（*Wittgenstein: to Follow a Rule*），劳特利奇 & 基根保罗，伦敦出版社（Routledge and Kegan Paul），1981。在我的论文 Seguire una regola: Nuovi studi su Wittgenstein'. Lingua e Stile（1982），No. 4 中有对这些问题的关键阐述。

② 尼里，同上，第 96 页。

③ 见《哲学研究》第 180 页。

的问题，他把这个问题称之为“新保守主义悖论”(neoconservative paradox)。问题的一方面是不同阶层的共存显然已经成为可能，但是保守主义的信条之一就是丝毫不能怀疑现存的秩序和社会结构。尼里认为维特根斯坦已经解决了这之后的问题(对于有的保守主义思想家来说，他们不知道如何普遍证明自己的信仰，即现存秩序是不可更改的，这碰巧成了他们的问题)。维特根斯坦指出，只有存在生活的形式，有了一套人们一贯坚持的风俗，[1] 也就是说有了一些人们不假思索就接受的规则，人类才能称其为人类。他认为维特根斯坦指出的这个“人类学事实”，或者说这个逻辑前提，恰恰解决了上述问题。

我认为尼里在这里的论断是错误的。我将简单地说明原因。首先，我不认为维特根斯坦曾经建立了任何类型的人类学事实，而且他也不想这样做。第二点，维特根斯坦没有指明生活的形式是思维和语言存在的前提，因为这是无法指明的。维特根斯坦只是说在一些语言游戏中我们可能会遇到解释和论证不起作用的时候，这时候我能告诉谈话对象的就是：“这就是我们做事的方法，这就是我们生活的形式——这也是我能给你展示的全部内容”。第三点，我觉得尼里的论断里有一种经常出现的误解。他是这样理解的：维特根斯坦认为我们不能挑剔生活的方式，而只能接受其现状。这个观点就是“保守主义”的。但是，除了类似下面这种含糊的话，比如“我们应该接受的既定事物可以说就是生活的形式”(PI. 226)，其实并没有事实上的上下文证明他相信上述观点。而这句话在当时的语境中根本无从解释。

维特根斯坦在另一方面探讨了改变或废弃规则的可能性，这其中甚至包括那些最基础的规则，比如在逻辑推理中如何运用连词的规则。[2] 他也思考过这样的情况，即通过向别人展示事例和相互类似的事物，去改变他们看待事物的方法，以及观察某个活动的根本方式。[3] 因此维特根斯坦肯定早就准备好了接受这样的可能性，即改变我们的

---

① 尼里，同上，第97页。

② 见新版《数学基础评论》(*Remarks on the Foundations of Mathematics*)，1978，附录第一部分。

③ 例子请见《蓝皮书》中的第66页有关人的身份概念的论述。

生活方式中某些最基本的方面。所以，如果说他相信组成人类基本活动的规则具有约束性、并且不能置疑和批评，这样显然就是不对的。他想说的是，规则的变化意味着感觉的变化，他从未说过这些变化是不可能或者不允许的。

我想在我的论证中有一个问题已经很清楚了，那就是我并不相信维特根斯坦是个保守主义哲学家。我的理由是，维特根斯坦在写过的东西中从未否定过改变现状的可能性，他关于遵守规则和生活方式的观点并不说明我们不能批判或改变现存的活动规则和方式。另一个问题就是维特根斯坦本人，即路德维格·维特根斯坦这个人是不是个保守的人。在这里正如我在讨论那四个保守主义的标志时所讲的，也许我会同意尼里的一些观点。从维特根斯坦已经出版的作品和别人报道他说过的话以及他那些未出版的作品看，他不喜欢那些对我们的理解完全无益的科学或半科学的解释，从这个意义上可以认为他是反对理性主义的。相应地，比起普通的解释方法，他更喜欢用事例、比喻和惹眼的形象来说明问题。从这一点讲，他的总体态度是反理论的。我们也知道在音乐，文学和建筑方面，他怀疑同时代人的作品，而比较喜欢所谓的古典作品。作为一个人，他对“进步”观念的使用都非常怀疑。而且他也相信对于错误的判断以及犯错本身都等于预先设定了一种生活的形式。但是我觉得尼里的这种观点并不能成为一种自圆其说的论点。所以我们可以说，从这些标准看，维特根斯坦虽然不是一个保守主义哲学家，但却是个保守的人。

但是这又能说明什么呢？只能说明他更喜欢古老的以及他自认为美丽的事物；比起那些他看来毫无用处的新观念，他更喜欢现有的体系。他对一般的新生事物和西方文化，特别是技术都持怀疑态度。但是如果维特根斯坦只是在这方面表现为一个保守的人，那又有什么关系呢？他有着和卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯同样的偏见，谁能说后面这两位是保守主义分子？我觉得了解他的为人非常有用。这样可以帮助我们了解为什么他没有考虑有些东西而强调另外一些东西。了解维特根斯坦作品的个人背景还有个好处，即我们越了解他所读的，所讲的以及他和别人讨论的，我们就会更明白他写的东西到

底反对什么。弄清楚这些非常有用，它可以防止错误的解释。另一方面，如果我们对《逻辑哲学论》(*Tractatus*)作者的生活、偏见以及此作者所有的作品都不了解，我觉得也不会失去很多。我们从这些作品中无法领会到的是，保守主义或者任何其他的政治或道德倾向，或者思想流派是正确的。

现在，我为什么认为维特根斯坦不是我在开篇时讲的那种意义的思想家这一点就很清楚了。虽然他的作品巧妙地反映了他的人格，但是他的哲学文章和他本人是完全不同的，而且他的论文里也鲜有能反映他性格的字句。他本人也清楚地知道个人信条是一回事，哲学作品又是另外一回事。他肯定把哲学看成一件艺术品，是一件离开了制造者之后有着独立生命的完全客观的事物。另一方面就是维特根斯坦这个人，他有着自己的观点、道德观、信仰和偏见。而且这个维特根斯坦可能像上面说的那样是个保守的人。但就算他是个保守的人，这跟他作为一个哲学家说的话是无关的。要是我们看看他的两个最清楚的说明，我们对此就很明白了。不幸的是这两点尼里却没有考虑到。第一，在《伦理学演说》(*Lecture on Ethics*)中，维特根斯坦认为不可能对有绝对价值的事物作任何有意义的说明，[1] 这表明这些事物不可能成为严肃讨论的对象，所以更不会成为他的哲学话题。第二点就更清楚了，他在跟魏斯曼(Waismann)的对话中说："道德不可教。如果我能用理论把道德的精髓说清楚，那么道德也就再没有什么价值了。在这个有关伦理的演讲最后，我将用第一人称来讲：我认为这是一件很重要的事。这里无需再说。我能做的就是作为一个人向前走，然后以第一人称谈话"。[2] 这说明他并不想给那些为了某些伦理的、政治的或者美学的信仰跟别人争论的思想家留有一席之地。不论怎样，至少他认为不可能。作为一个人，他是保守的；但他的哲学并没有表现出来。

---

① 见拉什·里斯主编的《哲学评论》(*Philosophical Review*)第74期(1965)中《伦理学的演讲》一文中第7页：如果伦理学是某种事物，那它就是超自然的，我们的语言只能表述事实，就像一个茶杯只能装一杯茶那样，如果要倒一加仑的水，那就只会溢出来。同上，第11页。

② 魏斯曼，《维特根斯坦与维也纳学派》，第117页。

凯瑞(Alice Crary)

维特根斯坦的哲学与其政治思想的关系

周 玲 译

有关维特根斯坦哲学的讨论，其中涉及他政治思想重要性的讨论正方兴未艾。它以一种最为人熟知的形式，推断出一个广为人接受的解释：维特根斯坦的意义观欲排除对规则和传统批评的可能性。一些研究者认为维特根坦的研究是极为保守的，这一保守性在他们看来是存在的，而且还认为，对这一保守性特征的查明，可能会破坏思维的批评模式。这一模式需要清楚对进步性变化的迫切需要。他们认定，在一定程度上，维特根斯坦的研究让我们意识到，已经建立起来的规则是不能批评的。这也暗示着我们要想过稳定的生活，唯一的方式就是放弃那种想要超越已建立起来的规则的渴望。另一些研究者则认为，维特根斯坦的思想可以使我们更清楚自己为带来社会和政治上的变化所做的努力，甚至是面对一些偏激或变革性的变化，它也一样有效。这些讨论在某种程度上认为，维特根斯坦所要表明的是：生活方式的变化不受批评概念的责任的约束。这一概念能使我们理解那些超出可设想的可能性范围的社会变化。这些变化源于人们的生活方式。

我将不会对这场涉及维特根斯坦哲学中的政治思想的争论作公断。本文的中心议题将建立在这场讨论双方的命题上，即他们都错误地解释了维特根斯坦的意义观，因而都不能阐明他哲学中显示其政治思想的那些方式。然而，认定在维特根斯坦的哲学中，缺乏对其政治思想的任何意味深长的暗示，这绝对不是我的目的所在。我希望说明：任何对这一暗示的准确评价，都超出了正进行中的这场讨论的范

围。或更准确地说，必定从一开始就完全相信维特根斯坦对意义观的解释。我将先从对那一普遍认可的维特根斯坦意义观所做的解释中，来追溯这场持续不断地讨论的出现，然后在本文的末尾，我将再次关注他的哲学和政治思想之间的关系。①

I. 右翼的维特根斯坦、左翼的维特根斯坦

> 我们唯一的任务就是要做到公正。即是说，我们必须做的仅仅是，提出和解决哲学上的不公正，而不是要安排一些新的部分——一些新的纲领。
>
> （维特根斯坦，② PO．181）

① 可能值得强调的是，我在这儿的主题不是维特根斯坦的政治倾向，而是出现在维特根斯坦哲学中的政治思想。有大量的文献涉及到前一主题，而且那些涉及前一主题的思想家们，在维特根斯坦的政治观这一问题上有着极大的分歧：一些人认为他是保守主义者；一些人则将其视为改革论者；还有一部分人对他的政治倾向作了一个更为多变的描述。（将维特根斯坦视为保守主义者的有，J. C. Nyiri 等。"维特根斯坦 1929 年－1931 年：折回"（Wittgenstein 1929－1931：The Turning Back），S. 谢克（S. Shanker）主编的《维特根斯坦：批评性的评价》（*Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*），伦敦，克鲁姆・赫姆出版社（Croom Helm），1986，29 页－69 页；"维特根斯坦后期著作中的保守性"（Wittgenstein's Later Work in relation to Conservation），《维特根斯坦和他的时代》（*Wittgenstein and his time*），B. 麦吉尼斯编（B. McGuinness）牛津，巴塞尔・布莱克威尔出版社（Basil Blackwell），1982，44 页－68 页；"维特根斯坦的新传统主义"，Acta philosophica Fennica，1976，第 27 卷，503－509 页。将其视为改革论者的有 J. 莫兰（J. Moran）等，"维特根斯坦与俄国"（Wittgenstein and Russia），《新左派评论》（*New Left Review*），1972，第 73 卷，85－98 页。对其政治和道德上的信念作更详细区别的人有雷・蒙克（R．. Monk），《维特根斯坦：一位天才的天职》（*Ludwig Wittgenstein：The Duty of Genius*），纽约，企鹅出版社（Penguin），1990。许多对维特根斯坦政治倾向感兴趣的思想家，在第一例中，关注的是他哲学观的政治重要性的问题，而且只是当需要巩固他们首选的答案时，才求助于传记材料。（其中一个明显的例子是，尼里。我将在下面谈及到他的研究，但我对此的讨论，也仅仅限制在其认为维特根斯坦的哲学有保守的暗示这一范围内）。本文的前提，是大多数关于维特根斯坦哲学的政治重要性的讨论，没有注意到，他们是否求助了他政治生活的详细资料——而且步入了歧途，因为他们错误地解释了维特根斯坦的意义观。本文试图通过阐明他的意义观，对出现在他哲学中的政治思想作一个更详尽的说明。这是一个通过其自身而出现的阐述计划。我倾向于认为，使用传记的资料会使情况变得更复杂。基于此，我将维特根斯坦政治态度的一个方面搁置起来，而将精力放在集中在对他思想的相关领域的考察上。

② 《哲学的场合 1912－1951》（*Philosophical Occasion：1921－1951*）。

在他后来的著述中，维特根斯坦坚持认为，一旦涉及到有关语言意义的哲学问题，我们应该注意的是那些被使用语言的用法。他坚持己见往往是在暗示他拒绝一个更加传统的意义概念。我们使用的一些特殊词汇在一定程度上也是这个意义概念的后果，而这个意义通常是由我们使用的这些特殊表达的用法组成的。维特根斯坦被认为宣称在我们的生活中，一组语言已有的位置——与它联结的公共技术——固定或决定了它的意义①（这个意义观有时也被称作"意义的用法理论"②）。

基于上述观点，维特根斯坦被视为倡导了这样的论题，即，任何时候，一个复合的语词用法上的改变导致了其意义的变化。正因如此，对正在谈及的话语性质是否充分论述这一点，我们从未在一个恰当的位置上明白地谈论过。③ 如果改变一个复合语词的用法，那么，这个复合语词随之会有一个新的意义。因此，我们将不再用不同的或更准确的方法来谈论同一件事，取而代之是谈论另外的事情。用一组特殊

① 维特根斯坦从未作过这样的断言。一段经常被引用来支持他们的这一理解的评论，他写道："在使用'意义'一词的一大类情况下——尽管不是在所有的情况下——可以这样解释'意义'：一个语词的意义是它在语言中的用法。（《哲学研究》，§43）在第二节中，我反对，用这样的评论来说明表达的用法决定了它的意义。这样的评论将表达的意义与它的用法联系起来。

② 认为维特根斯坦支持意义的用法理论的最具影响两个人是，诺曼・马尔康姆（Norman Malcolm），参看其论文集《思想与知识》（*Thought and Knowledge*），伊萨卡，康奈尔大学出版社（Ithaca，Cornell University Press），1977；索尔・克里普克（Saul. Kripke）《维特根斯坦论规则和私人语言：一个根本的说明》（*Wittgenstein on Rules and Private Language：An Elementary Exposition*），剑桥，MASS.，哈佛大学出版社，1982）。在《后期的维特根斯坦：新哲学方法的出现》（*The Later Wittgenstein：The Emergence of a New Philosophical Method*，牛津，巴塞尔・布莱克威尔，1987）一书中，斯蒂芬・赫尔姆（Stephen Hilm）争论到，对维特根斯坦各种未出版的手稿的研究，表明可以将其视为发展了一个意义的用法理论。

③ 更准确地说，根据这个所谓的维特根斯坦式的论题，并不存在这样的看法：我们可以理解我们话语的充分性，这一充分性是正在谈到的事情的特征。如果，那些文章中对"意义"（意谓 Bedeutung）的论述，而且这些论述中他的重点在于意义与表达的用法间的关系，至少在最大的程度上，这些论述打上了一个涉及正被谈论的内容的记号。我在这儿谈到的维特根斯坦解释的支持者恰好表明，他思想的中心线索和用法相连。但，就如我将在第二节中讨论到的那样，那些支持者仍然错误地描述他思想中的其他重要方面。

的语言进行的游戏既不能分辨我们正在谈及的内容，也不能对这样的内容负责。语言游戏所遵从的只不过是这样一种混乱的符号：比如说，有时我们想弄明白我们的话语比起先辈和邻居来，到底是进步了还是退化了呢；或是我们有时会产生对现存的话语进行改革的想法。①

一些人认为维特根斯坦持有如下的观点：无论我们的语言惯例，和其他的相比，是优还是劣，自身是合理的还是需要被证明的，诸如此类的问题都是不能被问及的。然而，在很大程度上，他们不愿意认为维特根斯坦提出了这样难以置信的陈述：我们从不对我们所说的或所做的作证明或作评价，也不能衡量是什么支撑或反对特定的行为模式和说话的方式。他们宁可认为，维特根斯坦声称存在着批评的可容许形式（即指那些在语言游戏中被使用的形式）；同样也存在着批评的被禁止的形式（即，正如其本身那样，是为这一游戏提供理性基础，而试图置身语言游戏之外）。②

批评形式的被禁止的外部和可允许的内部之间存在着差异，这自然而然的是意义用法理论的原理作用的结果。这一理论是可扩展的，因而它甚至能把最基本的逻辑概念的意义，描述成由语言惯例以及相应的问题所决定。这些惯例与问题的存在是由于一个循规蹈矩的人的大量逻辑需要。正如那些推进了这一基本解释的研究者，在最大程度上所做的那样，如果正是依赖于"语言游戏"，才能让我们理解一套支配我们的语言规则的社会惯例，那么就可以认定，这一扩展了的理论，将语言游戏描述成不受外界的批评的影响。阻止我们努力服从批评的是，这样做需要我们去破坏所有的批评的或规范的概念，我们用

① 一些研究者建议剔出在不同的方式中表达相同意义的两种表述所引起的混乱，因此，他们以为自己所从事的工作体现了维特根斯坦哲学的精神。首先，涉及沿着这些线索而订的所谓的维特根斯坦计划最深的一个，参看诺曼.马尔康姆的专论《梦》，伦敦，劳特里奇一卡根保罗出版社(Routledge & Kegan Paul)，1959。

② 这些出现在马尔康姆的《思想和知识》一书中，op. cit。他认为，维特根斯坦赞成"在语言游戏中、存在合理与不合理，表象与证据，错误与毫无根据的观点，好的与坏的原因，正确与不正确的测量。在语言游戏中，这些术语不可能得到正确地运用。"(第208页)

这些概念对此进行评价。这一扩展了的意义用法理论，存在一个逻辑上的局限。这一局限阻碍了我们对语言游戏的批评。这一理论还要求我们屈从于我们没有能力超越由语言的性质所强加的局限性。但如果想让批评或规范的概念对语言游戏本身产生影响的话，就应该超越这一局限。同时，这一理论为批评性的或规范性的概念的用法留下了空间。这些概念是依照规则而建立在语言游戏中的。关于它的术语，并不存在它本身就不清楚的东西：如，一致性是否有效是由语言的惯例决定的。而这些观念在一些这样的问题上显得混乱：例如，一个给定的表达只要不断地被提出来，就会不断地被使用。因此，批评的内部形式依然是可容许的。

语言游戏之所以能被认知，就因为它是一套语言惯例。维特根斯坦对"我们生活的分享形式"的概念的援用，常被认为，他试图注重生活的社会的以及传统的方面，生活的这两方面就如同是语言的拥有者。谈到生活形式，就相当于是在谈论支配我们语言规则的社会惯例——因此也被看作是在谈论语言游戏。可以这样说，此游戏遵循了意义的用法理论，并沿着上面的线索得到了扩展；同时也可以说，外界的批评对我们的生活形式没有影响（为了方便起见，我将在下文中谈到维特根斯坦自己对意义的用法理论的解释。目的在于，防止把生活形式的外界批评当作"解释的不可侵犯性"）。

许多将解释的不可侵犯性作为出发点的研究者，认为维特根斯坦坚持某种特殊的伦理或文化相对论。这一观点是，他保证了那些在语言惯例上有本质区别并且与我们有不同的逻辑标准的人，有可能被人理解。当我们遇到这些人，并且发现自己与他们在言说、某种道德价值、宗教或文化上有差异时，应该想到的是问题中存在的差距，这种差距不是彼此间的分歧，这些分歧通过合理的讨论就能得到解决；而是一种不同，这种不同与我们那些合理的解决办法形成抵触。认为我们的语词应该与或应被翻译成与其他的人语词相符合，一种存在于各自的逻辑标准中的差异性认定此观点是不恰当的。因而，我们也从未处在这一个恰当的位置上，由于这一差异性我们能对他人的语言规则作有意义的评价。他们不可能谈论我们正在谈论的事情，因此对他们和

我们的语言规则的相对优点进行评价的企图，将会造成道德上的不完善和哲学上的疑惑。我们之间的鸿沟是可以跨越的，如果根本不能跨越，那它就只是纯粹修辞的或诱导性的方法而已。[①]

最后，我将用一系列的例证来说明，那些研究者是如何运用解释的不可侵犯性的，而这一解释颇具争议（某些解释得到了更进一步的论述，因而，他们明确地把维特根斯坦理解为一个相对主义者）。我希望以这种方式对维特根斯坦哲学中的政治倾向作不同的解读。这种解释有一个令人感到不便的特征，而这一特征出现在那些对维特根斯坦著作中的政治倾向所作的特殊说明中，对那些说明的支持并不依赖于它们已被援用的解释。在求助那些例证前，指出这一特征是十分有益的。

一涉及到解释的不可侵犯性，维特根斯坦就被理解为：他宣称，从批评性的概念的产生到对生活方式施加影响，我们一直被这一语言结构所阻碍。由这些概念给生活增加影响的尝试，会让生活变得支离破碎。这是由于，他们对扩展这些概念的需要超出了他们可以合理使用的范围。由此看来，维特根斯坦似乎是赞成这样的观点：由于他们努力想要（不成功地）表达的东西，我们可以确定的只是认

① 将维特根斯坦视为提倡这种相对主义的解读，在芒斯（H. O. Mounce）和菲利浦（D. Z. Phillips）的道德论文的"维特根斯坦式"的分析中得到了发展。该论文收录在《道德规则》（*Moral Practices*，纽约，斯柯肯丛书（Schocken Books），1970）一书中，特别是第3、第4和第9章。这一解读还出现在凯·尼尔森（Kai Nielsen）《宗教哲学的导论》（*An Introduction to the Philosophy of Religion*，纽约，圣马丁出版社，1982）一书的第3、4、5章。在这些章节中，他对宗教论文作了"维特根斯坦式"的分析。彼特·温奇（Winch）在《一个社会科学的观念及其与哲学的关系》（*The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*，第二版，伦敦，劳特里奇，1990）一书中，对不同文化之间的交谈所做的维特根斯坦式的分析就与相对主义相似。在这种关系中，参看E. 盖尔纳的"一个（反）社会科学的维特根斯坦式的哲学"（A Wittgensteinian Philosophy of [or Against] the Social Sciences），它收录在《*Spectacles and Predixaments: Essays in Social Theory*》，剑桥，剑桥大学出版社，1979，65—102页。我认为，它不是以这种方式解读得最好的，但这一问题却不是我在这儿就能解决的。但，参看温奇对这种误读所做的讨论，他认为自己各种明确的表达都在那本书的第二版中。对维特根斯坦所谓的相对主义论述最广泛的是布卢尔（D. Bloor），《维特根斯坦：知识的社会原理》（*Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*），纽约，哥伦比亚大学出版社，1983，希尔米（Hilmy），同前。

出某种晦涩的言词（即那些在无效的尝试中产生并运用于我们生活形式的批评性概念）。似乎他认为，那些言说中的语词最终是不可理解的，尽管言说者在某种程度上仍然是可以理解的（就能辨别他们正试着表达的内容而言）。解释的不可侵犯性的特征在两个基本方面存在着问题：在此，认为维特根斯坦采用了一个意义的局限观。尽可能地让人感到熟悉和自然，在它为一个连贯的无意义的陈述留有余地时，可以看出这一观点在一定程度是成问题的；再者，还认为维特根斯坦赞成暂不考虑任何涉及充分性的问题，而这一点直接与他自己思想中的一个重要线索相冲突。这一线索涉及无意义的复合词与可理解的一组语言之间的关系。纵观他的著作，维特根斯坦思想的一个典型特征在于他自己与这样的观点保持着距离：即，之所以把一个句子当作废话，乃是因为我们领会到了这个句子试图要言说的意图，然后认识到"不能被表达"（有个地方，他这样来处理这一观点：宣称某个句子无意义与确定"无意义的意义"[PI. .500][①]不是一回事儿）。我将在下文中探讨一组解释的不可侵犯性，就是要将他们的倾向记录下来。这一意图向我们生动地描绘了，维特根斯坦背叛这种特征的精神实质。解释的不可侵犯性的意向与他们对维特根斯坦有关意义思想的另一个重要性的误解相联系。我会在第二节讨论这一意向。这一重要性是一个让许多读者感到困惑的源头，这一重要性就是，维特根斯坦认为自己并没有提出任何能被恰当地描述为意义的"形而上解释"的理论。在某种程度上，如果这些评论的意义得到重视，而且公平地看待他关于意义的局限和他对自己哲学的影响方式的特征的论述，那么，就能够理解他对意义与表达的用法之间的关系的评述。

一、维特根斯坦—— 保守的哲学家

大多数的评论，都认为维特根斯坦哲学具有保守的倾向。这些

① 《哲学研究》。同时对照《哲学语法》（*Philosophical Grammar*），130页和《维特根斯坦的演讲集，剑桥，1932—35》（*Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932—35*），63—64页。

评论都利用了对解释的不可侵犯性的描述，正是这一描述明确地把维特根斯坦视为相对主义者。这类研究意欲证明，维特根斯坦相对主义的牌子与保守的政治思想最重要的形式相似。所以，就应认为维特根斯坦持有保守的政治观。“保守思想”的一个想当然的典型特征是：它被设想为有足够的空间，思想家们工作作为在历史和文化事件方面表现得多种多样，以及具体关注的东西都包括在内；例如，柏克(Burke)，斯宾格勒(Spengler)，曼海姆(Mannheim)，奥克肖特(Oakeshott)。这种声浪把这种思想明显化。首先通过关注如何表现“生命高于理性，实践高于规范，存在高于思想”[1] 的优越性。作为一个相对论者，维特根斯坦的解释被激发为展示一种他的倾向。他倾向于把保守的思想家们趋近于特权生活，实践高于理性。他宣称对生活形式的批评都必须是内涵的而不能是先验的。因此，他从监查与控制我们或他人的行动中剥夺了合理的反馈，使我们对我们已经有的保守的定论作了如下的解释：因为维特根斯坦认为，理性不能为我们的生活形式提供外在的冲动，它使得这一关于社会变化的概念出现了问题。社会批评对于我们的继续行为发生改变是无效的。因此，我们被迫承认，已有的生活方式不能被有意识地超越。[2] 这也是他认为我们必须忍受非理性的痛苦，坚持我们已有的经验，限制评价他人背道而驰的生活方式的证据。

所谓的保守主义的拥护者和反对者共同把守着维特根斯坦哲学的入口。这些人之中出类拔萃者，例如，尼里(J. C. Nyri)就是所谓的维特根斯坦的保守思想的最坦白的支持者。另一位，厄内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)则最早对所谓的维特根斯坦的保守思想进行攻击。他俩都认为，维特根斯坦不但对我们的规则的看法是保守的，而且应

① 布卢尔，OP. CIT，162 页。值得强调的是，在本文中，我不会对这一点发表意见，即，这个所谓的维特根斯坦是否真正与那些居主导地位的、公开承认的保守的思想家所做的思想的中心线索相吻合。这些人有柏克(Burke)，斯宾格勒(Spengler)，曼海姆(Mannheim)，奥克肖特(Oakeshott)。

② 同上，161 页。

对其他人的规则保持宽容或不妄下判断。[1] 这一结论来自于对维特根斯坦的相对主义解释。一个保守的社会意见是如何被强加给一个容有许多相异的社会规则以及多元化很明显的世界的，维特根斯坦对此的论证是尼里最为赞赏的。这一社会意见(当我们赞同“传统不能够被评价”[2] 时，维特根斯坦认为这个态度是强加给我们的)针对的是我们自己的规则。维特根斯坦对“新相对主义的悖论”的解决办法，按照尼里的说法，是“他深刻地洞察到其他规则起作用的可能性，丝毫没有弱化紧紧束缚着我们的力量”。[3] 尼里分析到，虽然我们能认识到其他人生活中规则的不同形式，但我们仍然“不能宽容地对待我们自己社会中的不规则变化”，[4] 应确信维特根斯坦对这一问题作了论证。同样的情境下，只因出发点的不同，盖尔纳却埋怨到：维特根斯坦将我们描绘成落入自己传统中的猎物——处在“一个暧昧的、沉默的概念的蚕茧中”[5] ——甚至没有能力仔细审视祖先和邻居的传统。盖尔纳断言，由此产生的后果是灾难性的，即是“一个有认识能力的、累积的

① Nyiri 与此有关的写作，参看第一条注释；盖尔纳与此有关的论述见，“观念与共同体”(Concepts and Community)，《相对主义与社会科学》(*Relativism and the Social Sciences*)，剑桥，剑桥大学出版社，1985，“路德维希的福音书”(The Gospel According to Ludwig)《美国学者》(*The American Scholar*)，1984，第 53 卷，243—263，尤其是 254 页；“一个(反)社会科学的维特根斯坦式的哲学”，同前，对维特根斯坦最基本的解读，保证了吉纳对“维特根斯坦的保守主义”的驳斥。这一解读，即，“语词和事件：对语言哲学的研究与批驳”(Words and things: an examination of, and an attack on, linguistic philosophy，伦敦，劳特里奇—卡根保罗[Routledge&Kegan. Paul]，1959)一文，在对“维特根斯坦的保守主义”进行褒扬的观点上，与 Nyiri 的线索相似。见卢布尔，同前，第 8 章；在对“维特根斯坦的保守主义”给予批评这一点上，与盖尔纳的线索相似。参看伊格里顿(T. Eagleton)，“维特根斯坦的朋友”(Wittgenstein's Friends)《新评论》，1982，第 135 卷，64—90 页，尤其是 70—71 页；“维特根斯坦导论”(Introduction to Wittgenstein)收录在《维特根斯坦：Eagleton 手稿，Jarman 胶片》(*Wittgenstein: The Terry Eagleton Script, The Derek Jarman Film*, London, British Film Institute, 1993)，尤其是第 8—11 页；以及 W. H. 沃尔什(W. H. Walsh)《形而上学》(*Metaphysics*)，伦敦，Hutchinson University Library，1963，§8.4—8.8。

② Nyiri，“维特根斯坦后期的研究与保守主义的关系”，173 页。

③ 同上，59 页

④ 同上，61 页

⑤ 盖尔纳，“一个(反)社会科学的维特根斯坦式的哲学”，71 页

文化"被"一个停滞了的、自满的文化"[1] 所代替。

居里和盖尔纳各自对所谓的维特根斯坦保守思想的论述，在大量的与他们相似的观点中，是最具代表性的。他们皆将维特根斯坦描述成一个保守主义者。很显然，这种想当然的做法丝毫不会动摇我在前面已阐述过的意义的局限观。他们让维特根斯坦说出：某些句子(即，那些当我们徒劳地想要批评生活的形式时，所使用的)，由于难以理解而应该被抛弃。因为，它到底是什么——至少在我们能够理解的程度上，它是清楚的：它对言说追求无效。

二、从保守主义中解救维特根斯坦——罗蒂

罗蒂(Richard Rorty)对维特根斯坦的解读是最有影响的。这一解读不但具有解释的不可侵犯性的典型特征，而且在描述维特根斯坦的哲学时，并没有将其视为保守者，而是认为维特根斯提供了可以理解甚至是极端的社会变化的资源。罗蒂对维特根斯坦的研究，已经在文学理论界产生了非同一般的影响。部份原因在于，罗蒂所关注的是要强调，在他的维特根斯坦语言观与即解构主义理论之间，有着某种相似性。如果在解构理论的立场上，罗蒂(及其他的人[2])所强调的这些理论和解释的不可侵犯性之间的相似性，无庸置疑地使这些解释在文学理论的话语中大受欢迎。稍候，通过当代非常杰出的理论家——斯坦利·费什(Stanley Fish)[3] 的著作，我将对这一相似性作最具代表性的说明。

但在讨论罗蒂的研究以及这一研究与文学理论的传统之间关系之前，我想强调的是，在众多的理论家中，罗蒂的工作因其对缺陷的敏感性，而成为其中最出色的。这一缺陷阻碍了一个稳定的、不可侵犯

---

① 盖尔纳，"观念与共同体"，173 页

② 参看，Henry Staten《维特根斯坦与德里达》(*Wittgensetein and Derrida*)，林肯，内布拉斯加大学出版社(Lincoln，University of Nebraska Press)，1984。

③ 费什对维特根斯坦式的影响的详细说明，见《费什童话：与'当代智者'的对话》(*Fish Tales: A Conversation with 'The Contemporary Sophist'*)一书中，G. A. 奥桑(G. A. Olson)所作的序言。再版《没有自由的言说》(*There's No Such Thing As Free Speech*)，牛津，牛津大学出版社 1994，281—307 页，尤其是 292—294 页。

的观点的形成。在最近的著作中，他极力强调敏感性的一个标志是他对绕开某些反对理由所做的努力，否则他的观点可能会引起争论，即认为它并不是任何具体哲学批评的恰当对象。罗蒂宣称，他正在实用的或政治的范围内捍卫他的语言观，并借以反对形而上学的语言观。而且按照所说的情形，他的观点仅仅对实用的、政治上的反对理由开放。另外，就他抛弃任何严格地形而上学的辩护，转而依靠限于实用的以及政治领域内的批评术语而言，他正逐渐靠近维特根斯坦。罗蒂的坚决态度，就是要消除任何对传统作形而上解释方案的承诺。如此一来，他就有权认为自己正确地对待了维特根斯坦的思想中的重要性。这一思想是指，维特根斯坦否认他所从事的工作只是对语言运行机制作的一个形而上的解释。所以，如果接受罗蒂的观点(最新的)，那么对其他的易受影响的解释的不可侵犯性的种种形而上的担忧，就在他所谓的维特根斯坦语言观中没有立足之地。在本节的最后，在描述了罗蒂的维特根斯坦的观点，以及在讨论了罗蒂是怎样认为这一观点适合用来阐述社会变革的特征之后，我认为这一观点归根到底只是一种傀儡，一种他所宣称的可允许我们废除的形而上学的傀儡。在正确地对待维特根斯坦的哲学精神这一点，它注定是会失败的，即使根据他自己的成功标准。

还有两个更基本的评述。首先，罗蒂将自己从某种思维模式中解放出来，这一模式被他称为"唯实论"。这一观点贯穿其著作的始终，而且也指导了他对维特根斯坦的研究工作。当罗蒂谈及唯实论时，显然他想着这样的命题：即真理是世界与描述世界特征的一组语言之间的相应关系——或者想的是这样的命题：它常被表述为前一命题的扩展或结果，即(客观的)真理是一组用来描述世界为通过一组语言来重塑，以一种进化的方式，重塑一些观点的特征，以至于为接近于事物本身而提供一种透明的形而上学的模式。在涉及唯实论的讨论中，罗蒂在这两个不同的命题的叙述间游弋不定的习惯使语词形式的可能性变得模糊。这一语词的形式在前面的论题中(如"语言与世界之间的一致性"，"世界特征的描述")已被指出来。罗蒂的这一习惯，可能已经得到普遍的非形而上的使用。而且在上下文的语境中(甚至说，被

着重强调时)都不可能认为,人们在后来的一些说法中使用了清晰的形而上论点。他关于唯实论的言论,将打击那些对前面所说的可能性的严重误解的思想家们。显然,在他对唯实论的讨论中,罗蒂陷进制定一个清晰的形而上的目标与质疑思维和言说的模式之中。虽然这一模式可能在某一个观点中得到详尽的论述和使用,但它们自己在哲学上是无效的。本文一个主要的目标就是要表明,之所以维特根斯坦如此重视这一可能性,就是因为我们可能会像罗蒂那样对待它。相比而言,现在的任务就微不足道的了,这一任务旨在说明存在于维特根斯坦本人与罗蒂的维特根斯坦之间的一个最重要的差异。因为罗蒂的维特根斯坦不得不面对这样的事实:即那种可能性在他看来是无足轻重的。基于以上原因,我不愿不假思索地沿用罗蒂的术语,那些术语妨碍了我们洞察真正可能性的存在。被罗蒂称为"唯实论"的特殊观点,我在使用时,用单引号加以区别('唯实论')。

罗蒂认为,维特根斯坦对'唯实论'[1] 批驳不但是最早的,而且也是最深刻的。这种被他设想出来的批驳有两个中心点:一是一个句子有一个意义的语言观;二是一个被根植在一组相关的规则中的真值选项。罗蒂辩解到,他归之于维特根斯坦的"纯'语言游戏'的语言观"不会导致"关于'联结世界'的问题"的出现。[2] 掌握一个句子的构成,并不意味着获得了它所描述事件的状态的知识,而只是在已用的规则中的参与能力。正如他指出的,这意味着"知道证明的方法(是)了解全部(是)了解陈述的语义学特征。这类知识与语义学的理论无关,仅仅只是'知道一如何'"。[3] 因此,根据罗蒂的观点,就意义和表达的用法之间的关系,维特根斯坦对此论述的要点在于,不应再将一组语言的真理设想为它可以准确的描述世界上事物的本来状态。

① 罗蒂思考的不是维特根斯坦支持一个形而上学的观念,这一观念被认为是'唯实论'的一种可能性(即是说,是一种有利于贴上"反唯实论"的标签的可能性)。他所想的是,为我们提供了思考与言说的形式,这一形式消解了对'唯实论'和其他观念的相对价值的讨论的企图。这些观念可能是以竞争者的身份出现的并且是形而上的。

② 《实用主义的后果》(*Consequences of Pragmatism*),明尼阿波利斯(Minneapolis),明尼苏达大学出版社(Uniersity of Minnesota Press),1982,114 页。

③ 同上

由上引出我的第二个基本观点。罗蒂想要说明的是,维特根斯坦对意义的论述,不是一种语言观,而只是用来谈话的语言的某个词汇而已。这样一来,罗蒂就把自己所洞见的当作了重要而又基本的差异,稍后我将讨论的这一差异在最近的著作中得到了详尽地阐述。以下的这两方面的不同,体现了这一差异。这一方面,认为维特根斯坦维护了一个虚假的语言观。这一语言观出现在以传统哲学的观点进行的谈话中,因而它至少在一定程度上,可以用传统哲学的术语来评价。另一方面,认为维特根斯坦倡导了一种非哲学的谈话方式,故不能用哲学术语而只能用实用的或政治的术语来评价。这一罗蒂式的差异,我称为罗蒂的"所谓的维特根斯坦式词汇"。

根据这一所谓的维特根斯坦式词汇,可以断定,并不存在某种东西能决定一段对世界作描述的话语比另一种更准确。同样,也不能认为话语里的变化含有某种可对我们的行为或特征作更准确的说明的东西。一段话语似乎可能更适合——就如罗蒂经常所做的那样,帮助我们"处理得更好"——但这样说,并不意味着,通过指出其中一个对待我们比另一个更公正,就可以认为进行讨论的共同话语中存在某些标准。那一词汇的特征是存在于话题的准确性或话语的非准确性之间的差异(我就应该放弃了解他想的是什么,因为,正如他看到,这一词汇预设这一前题,即,我们已经发现了"破坏语言的某种方式,只是为了与其他的语言作比较"。[1] 这样的表述会慢慢地滑向'唯实论')。同时,这一词汇还认为一段话语似乎比别的更高级或更低劣(以这样的方法,他似乎很高兴从任何一种'唯实论者'的预设中解脱出来)。基于这两点,这一词汇为解释的不可侵犯性的特征的反对者在下面两个方面留有余地。一是,被禁用的批评的外部形式;二是,可允许的批评的内部形式。

同样反对的版本出现在费什对可能性理论的研究中,其目的在于消除掉作为一套原则或程序的传统的理解理论,这套原则或程序是通过约束规则而起作用的。就它不能从自身派生出来的意义上讲,这套

① 《实用主义的后果》,明尼阿波利斯,前揭,19 页。

原则或程序又是完全独立的。[①] 他宣称，似乎从语言外的角度来说，如果理论是“一个代言人所想到”的话，那么这样的理论是不存在的。如果将理论视为“一个代言人想象中的”，[②] 在谈及理论化时仍然没有什么不对的。我们实际上掌握的理论类型，“不多不少，恰恰就和谈话的类型一样多”。[③] 这样，通过存在于理论的被禁的形式与理论（谈话）可允许的形式之间的差异，费什与罗蒂思想的联结点就这样建立了。理论的被禁的形式旨在对规则进行外部约束；其可允许的形式并不具有这样的目的，而仅仅是在规则中发挥作用。

一组涉及广泛的罗蒂的所谓的维特根斯坦式词汇，提供了社会变革的观念。同样难以处理的情形，也出现在一些研究者的研究中，这些人将维特根斯坦视为一个保守的思想家。批评并不能表达社会变革的需求（如，通过要求发展思维模式，这一模式可以更准确地影响事物本身存在方式）。认为某些想和说的方式有缺陷，并不是说它没有公正地对待世界的某种特征，而是说它好像干扰了我们处理问题的能力。与此相似的是，我们认为某种想和说的方式把旧的规则看得很重要，并不意味着它就更公正地评价了世界的某种特征，也只是认为它似乎能使我们处理得更好。如果政治性的话语已逐渐地由一种以谈论新法西斯主义的特征的方式所代替，似乎意味着我们更好地解决了正变得冷酷的犹太人，社会主义者，外国人，吉普赛人和同性恋的问题。或换言之，好像认为个体拥有某种不可侵犯的人权，就意味着问题得到了“更好的解决”。[④] 无论是哪种情形，我们都不能认为已采用的新话语比过去的谈话方式表达得更准确。

理性的影响不可能产生真正变化的需要，这一想法仍然不会导致

---

① 《自然而然》(*Doing What Comes Naturally*)达拉谟，杜克大学出版社(Durham, Duke University Press)，1989。在那一书中，费什将这一原理定义为：是一组没有附在(从来源的意义上讲)特殊行为的领域内的原则或规则或方式，但认为它有，充分的一致性对行为的所有领域都具有约束力(和解释力)。(14 页)

② 同上，386 页

③ 同上，377 页

④ 这一例子来自 H. 普特南(H. Putnam)《现实主义：人类的一张面孔》(*Realism, with a Human Face*)，剑桥，MASS.，哈佛大学出版社，1990，23—24 页

罗蒂得出这一结论，即应该停止对改善我们的生活方式的渴望。相反，罗蒂却得出了这样的结论：我们需要一个积极变革的观点来增强自己的信念。当我们尝试以新的方式表达时，正如他说的那样，这一积极变革的观念便会开创意义的新领域。当一个在语言游戏中无固定位置的句子被创造时，变化的状态就产生了。然而这一状态，仍没有意义，也没有被赋予真正的价值。这种句子可能是这样的：

> 人们不能确定或不确定，也不能争辩或反对；只能体会或言说。但这并不是说，它不可能及时变为一个真值候选者。如果只体会而不表达，句子就可能会被重复、被理解并传播开来。渐渐地就会在语言游戏中获得一个习惯性的用法，一个熟悉的位置。[①]

正如罗蒂所说，我们通过发现新句子的习惯用法，为意义创建了新的领域，而且变化由此开始。再者，就他的观点而言，虽然没有为理性地评估新语言留下空间。新语言是根据过去而出现的，或反之亦然（因为在新语言中的意义范围不能在过去的语言中获得）。这一观点仍然是他思想的重点，而且它坚持认为，可以通过对各种新的语词形式的运用，期待语言规则的产生。此规则为一些人们提供了自由的空间，这些人感到自己被建立起来的想和说的模式压制和边缘化了。[②] 比起罗蒂用所谓的维特根斯坦式词汇来说明维特根斯坦持有保守的政治观来，他在下面的事情上走得更远：即，他对这一词汇的运用，可

---

① 《偶然、反讽与团结》(*contingency, iron, and solidarity*)剑桥，MASS.，哈佛大学出版社，1982。

② 在罗蒂的讨论中，用来支持这种经验重要性的一个情形，这一情形很明显而且得到了很好地发展。参看，他的《六便士演讲集》(*Tanner Lectures*)，以“女权主义与实用主义”(*Feminism and Pragmatism*)为名出版；再版时名为《真理与进步》(*Truth and Progress*)，《哲学论文》(*Philosophical Papers*)，第三卷，剑桥，剑桥大学出版社，1998，202—227 页。在此，他讨论了女权主义中分离主义的部分价值在于，它创造了一套设置：在那里，在我们现行的语言游戏中没有位置的句子——妇女可能会发现可自由地谈论的她们的生活——可以获得这样一个习惯用法。

以让我们理解我们被激进的社会变革所鼓动时，我们所做的事情。

费什从（罗蒂可能愿意称呼的）“一个纯粹的‘语言游戏’的语言观”出发，对变化所作的说明与罗蒂相似。费什争辩到，如果我们能理解某一理论，我们就能明白当鼓动变革时，我们正在做的是什么。这一理论被视为一个根本的“修辞的、政治的现象，这一现象的影响是偶然的”。[①] 并没有能够改变理论的定义、类别、标准等等的变化。因此，变化只处于更接近它们解释的现象相一致的境地。[②] 但规则中的变化可能会导致其内部的骚动。[③] 只有当我们目前行事的方式似乎限制或压抑了自己时，变化才是必要的；只有当已经变化了的规则似乎可以使我们得到更多的自由时，才认为这个变化是比较好的。

我并不认为，罗蒂对言说的内容所作的解释支持了这样的转变：即，由‘唯实论’术语变为纯语言游戏的术语。就这个解释的细节或至少对其特殊细节的关注而言，罗蒂的研究近年来是最引人注目的。直到最近，罗蒂似乎乐意将维特根斯坦意义观描述为对‘唯实论’的反对，而‘唯实论’本身就表明了自己是“混乱的、不连贯的”。罗蒂认为维特根斯坦应该这样被理解：维特根斯坦争论道，与其他别的东西相比而言，打破语言是不可能的；因而，我们应该将自己的思想与言说从‘唯实论者’的形式中解放出来。在费什对一个理论的传统概念破产所作的论述中，一个在本质上相似的争论方向得到了发展。这一方向是从企图证明（用罗蒂的术语）‘唯实论’是混乱的开始，到我们应该放弃‘唯实论者’的惯用语结束。

影响其他不可侵犯观点的相同张力，对上述争论边界构成了威胁。如将这一担忧放到我正在使用的术语中，我用这一术语描述罗蒂的研究工作，那么，这种张力就可以追溯到‘唯实论者’命题的两个互相错误地描述。它们的争论方向是不稳定的。这个争论方向试图表明，命题是不相关的，而且应该从对它的拒用中得出某种实质性的结论（特殊的，结论涉及我们应该具有的确定性知识的理想）。即这一方

① 费什，《自然而然》，308 页
② 同上，143 页
③ 同上，147 页

向是从将理论视为无意义的批判开始，到肯定它的否定性（或某种与否定性离得很近的东西）；从采用这一否定性到让话语的特征明白无误地显现出来。从一个所谓的不清晰的论题的否定性开始，然后得出结论，这使得这种变动显得可疑。困难在于，如果‘唯实论’的命题是不合逻辑的，就正如争论方向所显示的那样，可以忽略论题并能从它的否定性中得出实质性的结论，这一观点就显得有些混乱。在一定程度上，这一争论方向得出上述结论。而通过将宣称自身是不合逻辑的论题视为（至少部份地）合逻辑性[①] 的论题，它又损坏了自己的结论。

然而，在最近的著作中，罗蒂与一系列的争论保持了距离，这一系列争论具有不稳定性。而且他试图提出一个完全不同的论据，以支持他从‘唯实论者’的术语向他所赞成的所谓的维特根斯坦式词汇的转变。他宣称，他抛弃‘唯实论’的术语，并不是这一术语的一个无法理解的作用；而是“相对无用”画面的替代者，这一画面激励我们不断发展。他这样描述他的“实用主义”术语：

> 我不应该讲“不真实的”或“混乱的”的哲学上的差异，而应该是那些用法上的差异，这些差异已经得到证明，并持续到现在，而且这些差异比这些术语本身的价值更麻烦。因为实用主义者，……像我，问题通常应是“它的效用是什么”，而不是“它是真的吗”或“是自相矛盾吗?”，应对相对无用性负责任是其他哲学家批评上的差异性和难以预料性，而不是“无意义”、“错觉”或“不合逻辑”。[②]

对于从依靠批评主义的哲学术语，如“无意义”、“不合逻辑”等等

① H. 普特南发展了这一基本的针对罗蒂的反对意见，它出现在 J. 科南特（J. Conant）主编的《语词与生活》（*Word and Life*）一书中，（剑桥，MASS.，哈佛大学出版社，1994）尤其是第 299—300、349 页。吉姆·科南特在他为这本帕特南姆的论文集所作的序言中，更为详尽地阐述了帕特南姆所持的反对观点。24—33 页。

② “普特南与相对主义的威胁”（Putnam and the Relativism Menace），再版收录在《真理与进步》一书中，43—65 以及 45 页。

到依靠他称之为批评的实用主义的术语，在罗蒂的著作中，他不断地解释这种转变。批评的实用主义术语是他放弃(如反对分析、冥思苦想或追求答案)传统的形而上问题的计划中重要的部份。但在他因为转向实用主义术语而获得的东西的断言中，有个观点似乎被误导了。我只是想指出，罗蒂早期对'唯实论'的某些攻击是自相矛盾的。这种矛盾性导致了他从宣布'唯实论'不合逻辑到肯定它的对立面的转变，以及从这对立面中得出实质性的结论。这样一来，由于认为这一论题具有一个有意义的对立面，他就将自己对论题的评估贬得不符逻辑。现在，罗蒂认为，我们有权获得确切知识的观念——在他发展了的所谓的维特根斯坦式词汇中，这一观念最早提供了一个基本的架构。这一结论是他从对'唯实论'论题的对立面的肯定中得出。而这一结论应该令我们怀疑，这一词汇在它的否定的表述中，拒绝对'唯实论者'的传统的影响负责。尽管在事实上，它被假设它描述了一个完全变化的主题。就此，我的观点是，罗蒂最近坚决维护这一词汇在实用主义术语中的垄断地位，但这并不能将它从与形而上学的传统的纠缠中拯救出来。虽然这一词汇摆脱了曾经一度控制它自己的不合逻辑性。

我的这一看法与罗蒂的研究有关，他的研究清楚表明了它站在维特根斯坦的哲学的对立面。我早注意到，当罗蒂认为，自己所做的工作并不是为传统的形而上问题提供答案，罗蒂就宣称他自己是紧跟维特根斯坦的。他认为自己对批评的哲学术语，如无意义、不合逻辑性等的抛弃是恰当的，虽然这些术语帮助他消解了任何涉及这类问题的犹豫不决。这点值得注意，因为它是维特根斯坦哲学的标志——其中比较有意义的一个，成为维特根斯坦思想的一部份，用来作为拒绝传统的形而上问题影响的力量，而传统的形而上问题控制了我们思维——求助"无意义"，一个批评的哲学术语。就在这时，上面提到的反对意见已经显现在他的研究中了。罗蒂一方面宣称自己继承维特根斯坦的一个哲学目标，同时，又拒绝维特根斯坦达到目标所用的方法。因此，即使在他最近工作的领域内，在发展逻辑性的实用主义观方面取得了进展——我认为，他没能——很清楚地意识到正被讨论的观点只应视为维特根斯坦式的。

罗蒂已对我刚刚提到的反对意见(在上一段中)作出了回答。他在最近的著作中，表现出了一种克制。他认为这些反对意见看似有理，实际上当他提出他的所谓的维特根斯坦式词汇时，这些反对意见却错误地理解他正在做的工作。他拒绝承认，提倡他的词汇就是在提倡常用语言的改革。他说，他已经"提到是我们继续使用庸俗语言的这种言说方式，造成了哲学的虚假的外表，而不是唯实论的传统所致"。[①] 他认为，他的词汇的功能能帮助我们认识到，形而上的讨论毫无意义，应该讨论其他的问题。在罗蒂看来，这一点很容易被忽略。如果我们坚持认为(那种我想在这儿说的)，他的词汇资源是怎样从传统中得出来的话，这一传统被设想为可以将我们解放出来。正如他所见，在其词汇中使用的任何"资源"，仅仅只是对它有用的资源，甚至是让独立的结论来将就所用的资源。这对于他来说，要说明的是这一词汇的成功是由实用主义独有的术语来评价的——就它的能力而言，直接带来了新的谈话主题——而不是一个哲学的主题。

有些恰当的理由可以说明为什么不能接受罗蒂的工作所显示的特征。但在考虑这些理由前，我想提到一个对他工作的忧虑，即使我们已经接受了这一忧虑。罗蒂认为，自己指出了返回传统的形而上问题的途径：劝告我们，不但要克制思考那些有希望得到答案的问题，而且，还要克制研究各种提供给我们的幻想以及各种强加在我们的想象上的影响。令我们担忧的可能是，正由于缺乏那些研究，返回到传统的形而上问题的努力将造成下面的局面：得到了发展，不是已经净化了的他们每一步的谈话模式，而是依然困扰我们的谈话模式。依赖于由于他们放弃而造成的意义上的失败，要认识这一模式的运作方式可能会很困难。(罗蒂认为这个担忧是多余的，因为，可以把我们的倾向视为，对可想象到的——尊贵的形而上的辨论的"怀旧"而已)对此，我的看法是，这种担忧是有实事根据的。而且这一依据来自他自己的研究。

如果要严格使用罗蒂的维持根斯坦式词汇，而且以他的论文中建

---

① 《真理与进步・普特南与相对主义的威胁》，44页

立的方式，就像刚才我在第一部份提到的那样，那么我们必定是在这种意义上使用这一词汇：不是将其作为日常说话的形式的代替品，而是作为说服某人的工具，这个人对罗蒂的语言游戏的形而上学话语的无效性特别在意。对罗蒂的研究形成冲击的，恰恰是他自己往往远离了这个论题。他明确表示，赞成对这样或那样的日常话语的扩展进行修正。就是说，他经常反对这样的表达法，如“客观性”、“真实性”或“描述性”，而这些用法大量出现在文学或社会思想家的著作中。很显然，这些人没有进行过形而上学的思考（我想，罗蒂是个例外）。罗蒂的反对理由似乎是由无言的假设推演出来的。他认为，对这些表达的连贯而又明确的用法是在其自身中进行的，而不存在于上下文的情景中。这一点是加入‘唯实论’形而上学传统的一个标志。这一假设的必然后果就是，感觉到自己是从那个传统中——用罗蒂的术语说，是维特根斯坦式或实用主义者——解放出来的人，用不同的语词，以平常说话的方式，会更好地表达他自己。罗蒂似乎对这一结果表示满意。例如，当他写道：“[f]或实用主义者对客观性的渴望只是……渴望尽可能多的主体间的认可而已”[①] 时，他表明，实用主义者想要使用的不是“客观性”，而是某些适合的、实用的代替品，如，“稳定性”——这一罗蒂喜欢的术语。罗蒂质疑的是下列两类人：一是，那些经常说，例如，“真理”和“知识”的人；二是，喜欢表达，如“对事物真理的准确描述”的人。他并没有质疑那些经常谈及“客观性”的人。

我认为，就罗蒂在其论断中是怎样消解了对重新整理日常话语的需要而言，要明白这一点是困难的。但我的观点归纳如下：我们可能会认同他的观点，但如果真这样做的话，我们应该加上这样的条件：对于他来说，一个神秘的力量认可了每一天。这一力量，能够将其与某种普遍存在的形而上学的语词区别开来。

就此而言，我将要勾画出罗蒂的维特根斯坦与我要充分讨论的维特根斯坦之间的差异，而且是当我在讨论其意义观，以及这一观念对

① 《客观性，相对主义与真理：哲学论文》(*Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*)，第一卷，剑桥，剑桥大学出版社，1991，23页

于理解批评的规则所暗含的意义时，后者将在下一节中出现。因为与罗蒂不同，维特根斯坦认为，如果不对这些语词的形式是怎样被使用的进行研究的话，就语词的特殊形式是否可疑或无辜而言，这一问题就不可能有答案。仅仅通过摆脱语言的某些语词以及发展出一种新的词汇，就不可避免地会滑向形而上学。这情况是可以避免的——在我们的能力范围内——只需要将从语词的日常用法到形而上用法的这一转变通俗化；只需要意识到，在我们意欲对语词作形而上的使用时，这些语词并没有表达我们想象中要表达的东西（尽管曾经用它们表达了重要的真理）。而且还应该将其剔除掉，因为它们什么也没表达，是无意义的。维特根斯坦的哲学目标，就是要指出是什么使得这些语词免于滑向一种形而上学的猜想与推测（“我们所做的”，他写道，“是把语词从形而上学的用法重新带回到日常用法”[①]（PI．116））。维特根斯坦对意义的讨论，举例来说，主要是想将“意义”从形而上的夸张的用法中营救出来。与此同时，也能营救类似“批评”这样的语词，使它的用法能够与它相符。这将会引出我的第二个论题。

II. 回到“意义”和“批评”的日常用法

在这儿，困难不在于追根究底，而在于把摆在面前的真理辨认出来[②]。

上一节旨在说明，维特根斯坦是如何被理解为拒绝批评的（外部）可能性。这一部分有时用来证明支持保守的政治观，有时也被用来让我们理解甚至激进的政治态度。对维特根斯坦的解读，使得维特根斯坦自己的研究工作遭到了左右两派的攻击。有一个普遍的观点——它不改变批评者的政治倾向——这一观点遇到了这些攻击（当他们也想当然地理解解释的不可侵犯性时，也遇到了许多其他的攻击，这些攻击与维特根斯坦哲学中的政治思想的意义并没有明确的关系）。许

① 《哲学研究》，§116

② 《数学基础评论》，VI，§31

多攻击来自于，为批评的规则而寻求某些类哲学支持的渴望。另外，也来自于这样一种想法，即，如果在某种程度上，意义是由用法所单独决定的，真正的批评就是可能的。相应地，就反对他们已习惯加给维特根斯坦的观点而言，这些批评者辩解到，对意义和用法问题的忽略，是不明智的。在某种程度上，能决定表达的意义，是某种不会随着用法的改变而变动的东西。我们能够对我们自己的或其他人的语言规则进行合理的评价。正是决定意义的方式，解释了这一点是如何办到的：改变说话的方式，虽然谈论的仍然是同样的事情。沿着这一方向的批评者，就假设论及进步的或退化的社会变革而言，他们并不认为自己与维特根斯坦在这方面存在着分歧。而这些谈论预设了这一前提：至少某些表达是由其用法独自决定的。但这些批评者却没有令自己与维特根斯坦在下面这点上达成一致：即，他们要断定意义有时就是以这种方式所决定的，因此，他们有时会附带一组组用法已经变化了的语言。

这场关于维特根斯坦意义观的讨论，发生在一个逻辑的空间内。在其中，维特根斯坦被假定用来支持（一个威胁要排除掉对生活进行真正批评的可能性的理论）的那类意义用法理论的唯一可能性，是一些对意义传统理论的看法。这些看法作为条件确保了意义有时至少是由其用法所独立决定的（因此，这一理论好像为批评的可能性作了哲学上的解释）。在这一节中，我就是要说明维特根斯坦的意义观中有并不适合这种可能性的空间。虽然，就如大多数评论者所做的那样，认为维特根斯坦对意义是由用法所独立决定的这一观点进行驳斥，从这个角度说，对维特根斯坦的解读是正确的。但不能因此就认为他宣称：用法决定意义。

维特根斯坦的意义观为什么既没有卷入用法决定了意义这一论题，也没有陷入意义只是有时才由用法独立决定的这一论题的。要明白这一点可能会很困难。要解决这一难题，就得明白，他在研究意义时所做的与传统上对意义的形而上学所做的讨论，这二者之间有着怎样的差异。我在上文提到的，维特根斯坦很强调他的哲学影响的独特特征，就此而言，不应该认为他是在对意义作形而上的解释。在一段经常被引用的评论中，他表明自己并没有提出哲学上的论题，如果我们认为这正是他所做的事情的话[1]（PI．128），他认为自己在这一点上被误解了。在这一节中，我将仔细研究他的一些涉及意义与表达的用法之间的关系的文章。我希望表明的是，一旦我们察觉到，这些文章是怎样，因为他的哲学概念、而充满了生机，就如同他自己所做的那样，我们就会明白，那些研究者实际拥有的只是设想出来的意义观。这一意义观超出了可能性的空间，落到了限制刚才描述过的争论的地步。

一、意义与检验真理的方法

在一些文章中，可以发现一些清楚的线索，表明维特根斯坦提出意义的用法理论。这些文章，写于1929年到30年代早期（这一时期有时又被称作他的"中间期"）。在这些文章中，他将命题的意义，与检验其真理的方法联系了起来。

维特根斯坦宣称，例如，通过考察命题的论据，就可以明白数学命题的意义。"要知道证明的是什么"，他写道，"看看它的论据"。[2] 再者，他注意到将数学命题的意义与它的论据联起来，得到了一个很明显的自相矛盾的结果：即，拥有论据前后的数学命题并不是同一命题。一旦有了论据，也就有了一个意识：并没有什么东西可以解决数学中的难题（因为看上去，我们提出的任何"解决"办法与最初想要解决的"问题"之间不再有联系）。对这些问题的一个可接受的处理办法，出现在《哲学语法》（《*Philosophical Grammar*》）一书中。在这本书里，他讨论了费马（Fermat）问题。[3] 在这儿，他关心的是澄清数学中的一个推理概念。数学推理，他写道，就如同经验的假设一样，可以确定或不确定，通过观察它是否支持特殊情况。在费马定理中，有一个"视为假说的经验结构"。可一旦我们有了论据，也就有了一套检验命题真理的技术，它与仅仅只有一个推理时所做的是完全不同的。维特根斯

① 《哲学研究》，§128
② 《哲学语法》，第369页，366页；以及《哲学评论》（*Philosophical Remark*），第193页。
③ 第五部分，§22，359—365页

坦总结道,“在某种意义上,问题所寻找的,并不是答案所给的”;① 而且还可能是某种混乱的标志。对像费马的定理——这类还未解决的数学问题的思考,是这一混乱产生的原因。②

这一时期,维特根斯坦也经常认为,我们可通过仔细考虑证明它们的技术,而理解经验命题的意义。他写道,“一个命题所要表达的是它如何被证明”。③ 将经验命题的意义与证明命题的技术这样联系起来,就使我们得出一个明显的悖论:即,在用新技术证明了命题之后,这一经验命题的意义就与被证明前的不是一回事儿了。

将维特根斯坦中期的这两类文章联系起来的话,可能认为他表达了这样的观点:句子意义没有相应变化,就不可能有检验句子真理的技术上的变化,因而不能通过这样的变化来评论规则。由此,似乎可以反对以下两种观点:首先,可以评价我们自己或其他人的规则;其次,认为我们之所以能这样做,是因为句子的意义至少有时会保持原意,即使检验句子真理 的技术已经变化了。这一观点,被认为是维特根斯坦的。这样一来,批评者辩解到,举例来说,解决费马问题的尝试,不但源于而且建立在对这一问题的理解之上。对是什么的理解需要证据的支持。如果同意费马定理的意义与运用这一定理的方法可以分离的话,④ 可以把我们最终接受的办法与我们开始的问题联系起来。同样地,批评者认为,对那些句子的理解引导我们对发展证明经验句子的新方法的尝试。此观点即是说,如果允许关于句子意义的问题与证明的方法问题有时可以分离的话,我们就能将方法与这些问题

---

① 《哲学语法》,第 362 页,与之形成对照的是,《哲学评述》,第 113、191 页;以及《蓝皮书和棕皮书》(*The Blue and Brown Books*),第 28—29、41 页。

② 《哲学评论》,第 189 页。它有助于对此形成印象:即,在任何作为 FERMAT 的定理的一个证据被接受之前,维特根斯坦有一个舒适的 60 年。

③ 《哲学评论》,第 200 页。也可以在第 89 和 174 页,找到与第 200 页相似的评论;同时参看,《维特根斯坦与维也纳小组:对话 弗里德希·魏茨曼记录》(*Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*),171—173 页。

④ 怀特(Rger White)在“迷题与安塞姆迷题”(Riddles and Anselm's Riddle)一文中提出了这一反对意见,《亚里斯多德学会会报》(Aristotelian Society),1977,增补版,51 卷,169—186 页,尤其是 47—48 页。

联结在一起。①

维特根斯坦在他后来的著作中,企图继续在命题的意义与检验其真理的方法之间建立联结。② 因此,如果可用那些论及这种联结的文章来说明,他持有意义的用法理论,那么认为他,从 1929 年开始,断断续续持续到生命的结束,提倡了一种这种理论似乎是恰当的。

二、解决问题　获得进展

虽然,在那些他将数学命题的意义与它的论据联结起来的文章中,维特根斯坦注意到了在处理数学命题前与有了论据之后之间的差异。他坚持认为,即使是在他早期的著作中,如果我们认为,他是在“取消数学问题的存在”③ (PR . 170)的话,则就误解了他。他注意到,在寻找论据和其他解决问题的行动之间有着某种相似性:数学推理没有为系统地寻找论据开辟道路——每一步“都可用微积分来描述”④ (PG. . 379)——虽然如此,它仍“用你的思维来处理特殊的事物”⑤ (PR . 190)。这样就对一个比偶然摸索更偶然的寻找留下了空间。这一思考在后来关于费马问题的讨论中得到了深化。在那些讨论中,维特根斯坦写道:“当数学家面对费马问题时,他们并没有彻底地惊惶失措、孤立无助”,而是“用各种方法证明它”。之所以这样做,乃是因为他们“熟悉类似命题的真理标准”。⑥ 维特根斯坦并不否认(既不是在 30 年代的早期,也不是在 30 年代后)是什么联结了最新的数学规则? 对这一问题的理解引导了寻找论据的尝试。数学规则需要含有一个论据,这一论据可以认可一个给定的定理的论据。或者,某物之所以作为论据而被接受,是因为数学家们认为它是以前规则的持续发

---

① 这一反对形式与由托马斯·库恩(Thomas Kuhn)提出的、出现在科学的哲学中的讨论相似,这一讨论涉及到维特根斯坦的意义观的涵义。

② 在《哲学研究》,§ 353,他写道:“询问证实一个命题的可能性及其方式,只是以一种特殊形式询问:‘你是什么意思?’其回答则是对该命题的语法的一种贡献。”

③ 《哲学评论》,170 页

④ 《哲学语法》,379 页

⑤ 《哲学评论》,190 页

⑥ 《数学基础评论》,314—315 页

展的结果。由此,他们以为已经有论据的命题与他们开始时使用的命题具有同样重要的意义。

在维特根斯坦后来的许多文章中,就表达的用法变化了其意义随之发生改变而言,他始终与此保持着距离。例如,让我们仔细研究《字条集》(*Zettle*)中的一篇文章。在这里,需要我们想象一个部落,它有两个语词,其用法类似于我们使用"疼痛"① 一词。在这个奇怪的部落中,其中一个运用于当其成员的身体受伤时(如,皮肤破了,正流着血)。而另一个则被用于没有可看见的伤口或取笑、羞辱某个不断埋怨的人。这样,当部落成员撞倒某个已经受伤的人时,他们可能会说(指着她身体的一个部位),"这儿伤得很厉害"。如果受伤者说,并不是伤在那儿,那么,她的同伴会认为她一定是痛昏了,以至于不能表达她的疼痛了。对他们而言,观察某人是否陷入了痛苦,就会察看他是否受伤或是否正在流血:人人都能够这样做。因此,这与我们的语言游戏形成了鲜明的对比。在我们的语言游戏中,对"这儿伤得很厉害"的恰当反应,可能会是"我知道伤在哪儿"。当某人谈到正在忍受的伤痛时,我们会相信他。

维特根斯坦承认,在他们使用的语词规则与我们使用"疼痛"语词的规则之间的差异而言,我们可能会假设,这一差异标志着意义上的差别["当然,它必定像是(如,好像他们的概念并没有标明与我们一样的内容)如果(他们的)概念不一样的话"②]。但他却使我们对这一简单的假设感到失望。他们的语词规则与我们的语词规则之间差异,必定就是意义上的差别;他表明,如果我们要确定,他们是否表达了与我们一致(至少部分相同)的意思,则需要我们研究我们各个规则之间的差别,同时指出这些差别是否是重要的、本质的差别。

怎样才能判断,一个给定的差异性与相似性是否重要呢?在《研究》上的一段评论中,维特根斯坦处理了这一问题。那本书众多要点中的一个是:某人想知道怎样才能"决定什么是用法的本质特征,什么是它的非本质的、偶然的特征"。在那本书中,他在语言与游戏中作一

① 《字条集》§ 373—381

② 同上,§ 381

个类比。他认为,决定一个语词是否有更多的意义,就如同决定一个棋子是否有不止一个角色一样。我们对棋子位置的理解,指明了棋子已给定的运行方式之间的差异是否是本质的,与此类似,对语词规则位置的理解,指明了规则被使用的方式之间的差别是否是本质的。①

在这儿和在第二节的第一部分中讨论过的文章,可能会更好地将他理解为,他支持解释的不可侵犯性。这些文章来自维特根斯坦中期和后期的著作。这些文章形成了一些典型的、精心挑选的评论。而且用这些评论证明,维特根斯坦宣称——在一定程度上赞成这样的解释——不管表达用法的变化是否构成了其意义上的变化,这种解释是由语言惯例所决定的,这一惯例支配着我们所使用的规则。依据这些文章,宣称维特根斯坦持有下面的观点似乎是合理的:这一观点是,例如,在不同时间,使用数学命题的方式之间的差异,是否会导致其意义上的变化,这一问题的答案就由一些标准给出来,这些标准是由现在通行的数学规则所决定的。同时宣称,维特根斯坦支持以下观点,似乎也没有什么不合理的地方。即,我们对"疼痛"一词的用法与那个奇怪部落的成员所用的某些语词的方法之间的差异,是否会导致这个语词意义上的变化,一个给定的标准决定了这一问题的答案。而以对"疼痛"的谈论为内容的语言游戏决定了这一标准。

即使维特根斯坦的著作中,有许多乍一看上去像是他赞成解释的不可侵犯性的言论。但,就意义与用法间的关系而言,他著作中并无任何特殊的理论宣称,他作了那样的解释。解释的不可侵犯性论的支持者,有时竭力想说明一个所谓的忽略,而它与维特根斯坦对他自己是如何不对意义作形而上的解释的言论有关。维特根斯坦这一解释计划的要点(常被认为是,揭示了"维特根斯坦的无为思想")是,他否认自己正在建立一种意义的形而上学的解释观,是某种明智的不负责的标志。也正因如此,他公开地为他的拒绝打上含有哲学断言的标记。他断言,他声明过的观点或隐而不露或直白易懂。这些辩护性的

① 《哲学研究》,§ 562—§ 564。希尔米认为它是非常重要的,而且用它来建构他的维特根斯坦是相对主义者的观点。因此,他指出,与这篇文章的根本观点相似的其他几篇文章出现在《遗著集》中。

言论，让他自己远离了对意义作形而上解释的计划，而且很清楚，这些言论略去了那些解释的不可侵犯性的拥护者的要点。这些言论内在于他所赞成的意义观。（认为维特根斯坦写作的特殊方式——他的风格——是内在于其思想中的，这些言论是这一观点的一部份。）任何对这些言论是怎样内在于他的意义观的准确解释，至少会通过对他的逻辑必然性概念的理解，而被赋予暗含的形式。基于这个原因，我现在转向一类文章。这类文章常错误地认为，维特根斯坦持有保守的逻辑必然性的观念，而这一观念是解释的不可侵犯性强加给他的。

三、概念的"偶然性"

维特根斯坦后期的著作——尤其是《数学基础评论》(*Remarks on the Foundations of Mathematics*)——对那些在推断、计算、测量等方面有着本质上不同的方法的人进行了评论。有关我们思维的方式、行为的方式——或是形成了行为方式的基本逻辑概念（如，理性、连贯性、客观性等等）——通过向我们说明思维的其他可能的方式，就此而言，常假设这些言论的要旨，就是要证明它只是一个偶然的事件。如果这些评论的要点是为了对那些在计算、推断和测量方面，与我们采取的方法有着本质差别的人进行描述的话——因此，那些人的理性规则不能合理地服从我们的批评术语，它是从我们规则中演绎而来的——于是，它可能会恰到好处地遵循论述者。这些论述者赞成解释的不可侵犯性，而且认为，维特根斯坦持有这一观点：即，我们的语言游戏对可设想的可能性作了习惯上的安排。

这类相关的文章关注的那些人，虽然和我们在计算、推断和测量等行为上，有许多相似之处，但在根本的方面仍与我们截然不同。其中最基本的一幕是，那些好像以我们的方式进行计算的人，但当他们根据不同的情况而得出不同的结论时，我们发现，他们并没有做错什么。[①] 对这一剧情的更为详细的解释，是以那些以货币为中介进行交

① 同上，第一部分，§155。这儿仍然有这种情形：我们可以遇见那些好像是在做乘法运算的人，但他们只是以一种有节奏的韵文在做，而且把每一条乘法都视为一种原初的创造性的任务。可以参看，第五部分，第15节。

易的人为例（他们用看上去像硬币的东西交换各种货物）。但，我们发现在给的"硬币"的数量和收到的货物的数量之间并无规律性的联系。[①] 在一个最详尽的说明中，我们注意到那些正在进行木材交易的人们，但"他们任意垒起一堆堆的木材，称了重量，然后以合适的价格将它（卖）出去"，要验证这种现象，只需用这样的话语："当然，如要买更多的木材，就得付更多的钱"。[②]

究竟是如何进行计算、测量等，人们对此感到困惑。这一共识适合这些不同的剧本中的所有人。假设接受这一观点，比方说，就会认为那个最基本的剧情里的人们的计算，是不具连贯性的。我们想竭力表明的是，加上一些特殊的数字总是会得出相同的结果，通过指出他们总数中的一个错误，以防加上同样的数字却得出不同的结果。维特根斯坦设想，当这些努力"可能会使他们信服"时（或许，他们是一些孩子，虽然已经接受了基本的计算训练，但仍不能对正在做的事情有一个反思的理解），他们可能只是简单地顺着这样的思路："现在这些数字的总和相等了。"首先，我们要试着相信，对他们在实践中遇到的困惑并不一定就是事情的最终结果。我们可能会认为，他们真的是在做某些相关的事（我们可能已经认为其"正遵守着一条我们没有注意的规则"[③]）。相应地，我们可能对这些事做了新的论证。例如，我们可能会说："你肯定不会相信，如果我们等待，得出总和的一些小的数字将会出现更多的数字来。"那些人可能回答道："事实上我们就是如此。"我们仍然会说："认为某人某一天正确地算出，他需要10英尺宽的地方来建一个工程；而仅仅在第二天，他就改了主意，这

① 同上，I，§153

② 同上，第一部分，第149节。在这一部分我想要讨论的是关于维特根斯坦的木材销售的评论，它出现在S. 卡维尔(S. Cavell)，《理性的主张：维特根斯坦，怀疑论，道德与悲剧》(*The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*)，牛津，牛津大学出版社，1979。尤其是第115—125页；同时它也出现在B. 斯考特(B. Stroud)，"维特根斯坦与逻辑必然性"(*Wittgenstein and Logical Necessity*)，G. 皮恰尔(G. Pitcher)编辑《维特根斯坦：哲学研究》(*Wittgenstein: The Philosophical Investigations*)，Notre Dame，圣母玛利亚大学出版社(University of Notre Dame Press)，1966，第477—496页；以及 D. Cerbone 在这本书中他那一章的讨论中。

③ 同上，VI，§45

次需要有 12 英尺宽，可仍是正确的。难道你不认为这是荒谬的吗?”对此，他们可能反击道：“什么地方荒谬了？没有比那样的想法更自然的事了。”或许，至少在那一刻，这就是事件的结束，用来说明我们规则的正确性的理由已经用尽了。因为说了现在所能说的一切，所以我们对意义的差异性(“正如我们所做的那样‘求和’，并不简单地意味着与先前的数字是一样的)的抱怨是无意义的。虽然，我们可能会继续假设，我们会发现这些差异，极可能会用不同的概念来试着理解那些人的行为。

我们还不能对那些数学外行如何进行计算作出相关的评论，所以，也无法评价他们正在做的事情。认为他们对计算的理解是含糊、错误，这一结论还下得太早。因为，在我们心中还根本没有他们计算的相关的意象(可能某天，我们会发现他们是在进行一个宗教的仪式，碰巧它显示出来的与我们的计算行为，在表面上有着相似性)。如果断言，他们正在计算、正在做的是如此的拙劣，那么就将暗示着他们的“计算行为”在其生活中有着与计算在我们的生活里本质上相同的地位。因此，如果我们使他们注意到，他们的方法有时导致不同的结果；那么，他们就将会意识到自己犯了错误。但就他们有时会得出不同的结果而言，这些人乐于承认这一点。而我们认为，他们的计算和所作所为是如此拙劣的这一想法，可能会是这样一种信号：即我们忽略了自己的计算规则的典型特征；或者是我们对他们规则中的那些特征的缺乏没有足够的重视；或者对他们所做的只是一个空洞的批评。[①]

这些有关数学外行的评论并不意味着是一幅幅“清晰地选择我们思索、计算、测量等等的方式”的画面。这些评论最早是由一些似乎持

① 维特根斯坦对这种空洞的批评情形的描述，出现在“对弗雷泽《金枝》的评论”中，再版收在《哲学的场合》一书中，第 118—155 页。这儿，他要求我们注意这样的事实：即，弗雷泽在他陷入“幻想”的历史规则的研究中，把许多他正在考察的传统与仪式设想为根本的、科学的规则。由于弗雷泽用这些规则来构建基础科学的结构，所以他认为，许多规则陷入了错误——科学论证上的错误，这一说法是恰当的。维特根斯坦认为，弗雷泽把历史上规则的精神融入到现代的科学规则中来的这一作法，是忽略了联结他正在研究的人们的生活中的其他行为与那些规则的联结点的特征。而且因为，他对自己正在研究的规则的根本特征视而不见，所以他提供了一个与空洞差不多的批评。

有严肃观点的人提出的，但他们的思考和言说却是如此地不合逻辑(就我们的观察而言)。他们想让我们努力实现这样一个想象中的看法，却不得不面对这样一个富有戏剧性的事实：如果真那样做的话，必定会失败。因为困难就在于，我们想让一个观念可接受的部分使下面两个互相对立的情形都满意。首先希望它是，在我们看来，那些人的生活与我们在基本的方面是相似的，尤其是在某些方面，它可能使我们确定地认识到，他们正在计算。与此同时，还希望它是，我们没有辨认出，那些人的生活与我们的生活，在刚才提到的方面呈现出的任何根本相似点(因而，可以认为，他们的计算方式与我们的计算方式完全不同)。

以上可能就是一种信号，这种信号将这些评论视为对解释的不可侵犯性的赞同。在这里，维特根斯坦并没有提倡逻辑必然性的保守观点，这一观点是解释的不可侵犯性加在他身上的。事实上是，他恰恰反对这种观点。

概念的偶然性是内在于解释的不可侵犯性的，虽然维特根斯坦对数学外行的评论质疑了这一观点，但仍然有人认为，这些评论有加强概念偶然性的倾向。他们要求我们设想的种种冲突与我们已用尽了支持我们的规则有某种正确性的理由发生了矛盾：我们所有的努力都表明，数学外行以我们的计算规则进行的计算是失败的。当我们谈论规则的正确性时，对我们正在做的事有一幅哲学上的图像，它使得对这种失败的可能性作解释变得困难(或者，当这种失败不仅仅说是不愿意听、心烦意乱或漫不经心的其他形式时，很难对这种失败的可能性作说明)。此图像认为，说话是由一幅语言的远景图引起的。从这一远景图中，可能洞悉作为语言使用者的我们所具有的任何独立的、偶然的反应；以及辨别出决定我们规则正确性的现实特征。假如一幅图像显示出，如指出确保规则的现实特征，就可以证明我们的规则是“绝对正确的”[①] (PI. 230)。同时，这一图像也显示出一个事实：就他们没有对教导作正常反应而言，数学外行是“奇怪的”。这一事实不会

① 《哲学研究》，第 230 页

把他们排除在察觉我们规则的正确性之外。维特根斯坦的这些评论想说的(我们可能描绘成的样子)是,通过向我们展示那种图像的概念的偶然性,并没有使证明规则的正确性的努力变得更清楚;当我们试图将这一图像用于特殊的情况时,它变得毫无用处。

很自然地,可以认为,维特根斯坦对于这种哲学图像的批驳,是他意图表明:决定规则正确性的现实特征并不存在。我们的规则最多可能只是,我们惯例的产物。事实上,正如刚才讨论过的,很多的读者对这些——和其他主题的相似性——维特根斯坦的评论的反应,是认为它们表明了维特根斯坦是一个彻彻底底的保守主义者。因此,强调以下这点就显得很重要:即他的这些评论反对将规则视为绝对偶然,与他们赞成利用一个图像来说明我们的规则是绝对地正确,这二者并没有不同。维特根斯坦关注的是寻找一个这两种观点都适用的概念。他不赞成,语言的远景图好像是从外界来的,从那里我们可以辨认出现实特征,这一特征构成规则的基础并决定了规则的正确性;或者从那里可以觉察出,这样的特征并不存在,而只是其他的什么——例如,我们的语言惯例——决定了是什么认可了规则的正确性。他的这些评论被设想为,唤起我们发现其他人规则正确与否的能力。这一能力所依靠的和我们洞悉规律或规则中某些失败的规律的能力相同。同时,也唤起了对我们规则的正确性进行说明的能力,这一能力所依靠的就如同其他人洞察自己规则中规律的能力所依靠的一样。

再认真地思考一下第二节的第一、二部分,在那里,维特根斯坦关注的是意义与表达的用法之间的关系。这些出现在《论数学的基础》中的评论,有助于让我们明白下面两点。第一,维特根斯坦之所以关注用法,直接目的不是倡导一种新的、形而上学的意义理论;而只是要针对一个特殊的偏见。正是这一偏见令我们认为,并没有他需要的那种用法的研究,而这一研究与意义问题的答案有关。第二,这一可疑的偏见是我刚刚讨论过的观点的一种表达——通过语言的远景图,我们能够独立于任何偶然的回答或反应的评价,进而对语词进行评价。

维特根斯坦督促我们注意用法——就如同他在那些第二节的一、二部分略微谈到的文章中所做的那样——他的目标是让我们理解对用法的一种特殊研究与意义问题的答案有关。正在讨论中的这一研究,仅仅是由那些在一个给定的范围内进行谈话的人担负。这需要探究用法的上下文的联系,在一定程度上,这种联系利用了在领会语言方面获得的敏感性。维特根斯坦希望,我们能认识到,只有在对语词的用法作了这样全面的论述后,才能说是在一个恰当的位置上谈论一个语词给定的方案是否保持了它的意义。也唯有如此,才能判断这个方案是否正常;才能说这个语词的其他用法的联结是否重要。然而,在语言外部远景图的观念的情景中,这一观念显示出任何这类研究都没有抓住要点。这并不是说,不可能存在其他类型的似乎很恰当的用法研究。如果,认为可能从一个外部的远景图中检验语言,同时也认为这一检验揭示了意义由用法决定,那么,对我们是如何使用语词的确定的描述,尤其是那些甚至能被不在谈话范围内的人所理解的描述,这些描述是相互关联的。但,要做到那样的描述,这一任务是必需的。这些描述没有涉及维特根斯坦所认可的那类用法研究。

对这些要点进行概括的一个方法是,当他否认自己是在对意义作形而上的解释,这一否认就被视为一个标志——一个可能不幸的——沉默的标志,在此情况下,就认为维特根斯坦对意义讨论的根本意图是含糊不清的。这一否认,事实上是他的意义观的真知灼见。维特根斯坦驳斥的是这样的偏见,即阻止我们在两个不同的标准上承担他需要的用法的研究。他表明:(1)由于这个偏见鼓励我们洞悉意义问题的答案中的错误,使我们在特殊的情形下,陷入了哲学上的混乱;而且(2)也正因如此,它也就只是一个偏见而已。也就是说,语言的远景图观最终应该作为一组形而上的幻想而被抛弃掉。因为,这一观念消解了对用法研究的相关类型的需要。在最大程度上,争论的焦点就是一个远景图观,这一观念可能来自于对意义的“哲学解释”或关于意义的更优的“哲学命题”。维特根斯坦否认他自己是在对意义进行哲学上的解释,这一否定内在于他的意义观中。

因此，把维特根斯坦理解为，他赞成了一种假设，而这个假设提供了有关他哲学中的政治倾向的持续争论，这种理解是错误的——如假设，如果意义至少有时，不是由用法独立决定，那么就不能对规则进行批评性的评价。维特根斯坦希望揭露这一观念，即，意义可能以某种方式被“决定着”（不管是否是独立的用法），这一观念已经很混乱了。他希望我们理解的是，并不存在着可能会揭示出意义是由某种或其他的方式所决定的、具有形而上优势的要点，如果我们设法使用它的话；因而，也不存在着可能会让我们避开下面这一任务（有时是极其困难的）的要点。这一任务是想弄明白一个既定的表达的新用法是否与其他的用法保持着重要的联系。维特根斯坦的目的，不但是要我们放弃这样一个优势要点观，同时也要放弃认为，从这个优势的要点中能够看到的是我们所设想的东西，这一要点已经对我们让规则服从批评的能力施加了影响。就这样，我们已经成功地让“意义”和“批评”从形而上学回到了它们的日常用法。

四、理解的局限性　批评的局限性

那些要点与维特根斯坦的理解局限性观直接相连。意义的用法理论认为维特根斯坦所关心的是对语言中优势要点的观念好像是来自外部的看法进行批评，就此而言，它与意义的传统理论（语词的意义是由用法独立决定）更一致些。这一意义的用法理论是在涉及解释的不可侵犯性时，而强加给维特根斯坦的。那两类意义理论根据这个可分享的观点，都对理解局限性观持相似的看法。认同这两类意义理论的人都预设了这样的前提：即在意义丰富的谈话中，要识别表达的独立用法的逻辑范畴是可能的；要明白是哪些逻辑范畴决定了表达的合理用法的局限性也是可能的。在这一点上，这些人之间的区别就只是：当赞成一种范畴的人将逻辑范畴视为是由语言惯例所决定的时候，支持另一类的人却认为它们是由惯例中的某些东西所决定。持这两类观点的人都认为，说话的方式可能得不到理解，因为它把表达与不相容的逻辑范畴凑在了一起——由于它试图要表达的内容，所以说

话的方式可能不被理解。在这两类情况下，关于理解的局限性类型的争论焦点是，这种局限性预设了我们能够了解远离它们的事情；这种局限性切断了我们对它的理解。在这一点上，这两类理论都与维特根斯坦对理解局限性的认识相矛盾。

维特根斯坦所持的意义观的特点在于，它拒绝了一个优势要点的观念，而通过这一观念我们可以识别出远离一组意义丰富的语言的逻辑范畴。根据这一意义观，一组视为无意义的语言遭到弃用，不是在它的意义方面出了问题（我们试图这样称谓），而是没能给出这组语言的理解，即是说，我们没有意识到会是什么（如果是任何东西）认可它的使用。这就是维特根斯坦，通过描述他的理解的局限性这一形而上的非正统的概念，而得到了发展的观点。他这种局限性的观念，在他构思时并没有暗含：我们失去了思考与言说特殊事情的能力。意义的局限性是（早在《逻辑哲学论》一书中，他就将它作为术语使用了）用来描述语言中的局限性。

如果希望将维特根斯坦理解为，他坚持批评的局限性这一观点的话，那么，正在讨论的这一局限性就应该被限定在上面的意义上，不应该认为他是解释的不可侵犯性的倡导者，也不应该认为他断言，我们或其他人的生活有特殊的、不能屈从批评的特征。宁愿认为他为这些情形留有余地：即，虽然我们能对自己的或他人的生活中某些特征进行批评性的评价，但我们不会意识到是什么（如果是任何事情）认可了我们正言说的语词的用法。维特根斯坦在其著作中的许多地方，都研究了以这种方式构思出来的“批评的局限性”。他考察了语词的形式，它们之所以被提出，是为了评价我们或他人的生活的某些特征，正如他所理解的那样，这些形式还（仍）没有被赋予任何意义。例如，在“对弗雷泽《金枝》的评论”（Remarks on Frazer's *Golden Bough*）中，他认为弗雷泽对历史规则的批评陷入了幻想。他对此的结论是，弗雷泽提出来的语词是无用的。[①] 在《论确定性》一书中，他反复强调了这样的观念：即，当我们想对自己的生活进行评价时，我们可能会说出来的语

---

① 见第20页，第2条注释。

词的形式，并没有表达任何我们想表达的东西。[①] 我们批评性的努力在那些方面受到限制，而这是我们计划回归批评的日常规则的一部份。

III. 结论：维特根斯坦的哲学与其政治思想的关系

> 我并不期待让你相信你并不信的事情，但想让你做些你不想做的事。[②]

想要找出维特根斯坦的意义观与那两类在上节的最后讨论过的理论之间的差异，一个办法就是根据这一差异所安排的语言中的人类代言人角色。按照维特根斯坦的观点，理解和评价语词的任务就在于，促使我们利用和对进一步发展已掌握了的语言的敏感性的追求。当我们可能提到它时，这一任务要求我们——使用和或许扩展——我们的"想象力"。本文的核心议题是，维特根斯坦的哲学对其政治思想的贡献是某种功能，这一功能是由其哲学传授给我们的东西所具有的。沿着那些线索，他的哲学传授给我们的是，在语言中，理性职责的运用，是怎样需要一个形式上明显不同的人类行为的。为了获悉是什么误导了那些讨论中的观点，这一议题提供了新的术语。那些涉及维特根斯坦与政治的观点已经在第一节中概要论述过了。它们都赞成

① 这条关于《论确定性》(On Certainty)的评论，与一个广泛被接受的解释不一致。这一解释好像是赞成解释的不可侵犯性的。在这儿，我之所以用这条评论，一部分原因是要表明，有一种理解《论确定性》的可能性——我认为它是最好的——它与我对维特根斯坦的意义观的评述是紧密相连的。一个普遍的解释是，维特根斯坦被理解为，他认为存在着一个我们生活的面相，这一点不容置疑。而我支持的那种理解的可能性宣称，虽然它正确地看到了维特根斯坦对这一思想：(共有的无神论者，无神论者的摩尔主义者，独断的对话者)即，对我们生活的任何面相都能服从于批评，并由它评价、研究、置疑等等发起了挑战。但它却错误地将维特根斯坦理解为，他坚持认为，有一些特殊的东西是我们不能怀疑的。维特根斯坦希望我们注意到这样的情形：即，是什么会认可句子和言说的实现，我对此并没有把握。这一句子与言说，我们仍然很迷惑地将其认为，是对我们生活的一个面相的怀疑性表达。

② 维特根斯坦，被 R. 里斯(R. Rhees)引用在《维特根斯坦的讨论》(*Discussions of Wittgenstein*)，纽约，斯柯肯丛书，1970，第 43 页。

某种意义的哲学"命题"，他们将这一命题归之于维特根斯坦(由他的理解而被认可的)。他们之间的差别，仅仅在于对命题中暗含的政治思想的看法不同。是什么样的误解导致了那些观点，现在用上面提到的议题的术语来说，是哲学的命题导致我们认为自己能够从外部的远景图中洞察和评价语言。因而，他们表明，理性的反应不需要某种人类的行为。而维特根斯坦想要揭示给我们的是，理性的反应恰恰需要这种人类行为。

解释的不可侵犯性的支持者们——上面所有那些断言，维特根斯坦的思想可以帮助我们理解甚至是极端的政治变革的人——不容置疑地会反对，任何认为他们没有注意到由维特根斯坦所安排的语言中的人类代言人角色的言论。他们将要强调的有两点：首先，他们把维特根斯坦视为，他断言意义是由语言的惯例所决定的；其次，更进一步说，他们认为他强调了，这些惯例是人类代言人的产物，是可以改变的。这样，就认为维特根斯坦为语言中的代言人留下了空间；而且认为他使我们明白了，对我们所言所想负责的是什么。[①] 这种进入其思想的途径的错误就在于，它把维特根斯坦描述为允许人类行为以语言惯例的形式，仅仅通过决定意义而形成了语言；因此，也仅仅通过一个与语言有关的外部任务的运转来形成语言。正是在这一方面，解释的不可侵犯性错误地理解了一些维特根斯坦最深层的哲学上的关注点。也正是在这一点上，从其哲学的远景图中，解释的不可侵犯性内部的不一致性就显现出来了。但，暂时忽略对这些解释的内部一致性的担忧——也正是对他们与维特根坦的关系的担忧——我们可能会洞悉他们提供的理性责任概念的实际价值。也就是说，这一价值从一个自由的观念世界走向一个我们应该负责的世界。

罗蒂在最近的著作中，试图通过将他所赞成的谈论语言的方式，从存在问题的形而上的论点中分离开来，而将注意力直接转向那个实际的问题。而形而上的论点是他曾经维护过的(也是他曾经加在维特

① 这是解构主义理论家的一个循环的主题——他们中的许多人，就如我在第一节的第二部分谈到的，把他们的("解释的不可侵犯性")的观点视为维特根斯坦式的精神——从而消解了认真看待理性反应中自由职责的思维模式。

根斯坦身上的）。他现在坚持认为，就如我们看到的，谈话的方式应由实用的或政治的术语独立评价。就罗蒂成功的获得了一个严格地实用争论焦点来说，他的工作产生了一个确实地实际的忧虑。现在还不能肯定，他所期望的生活状态就是我们应该期待的状态。在他所期望的状态下，可以谈及对这个或那个*真理*的理解，而且这一理解不是作为一种怀旧的标志，附着在令人厌烦的、形而上学的争论之上的。实际上，这一理解只是一条根据它的实际影响力来进行评价的口号。我怀疑，这种生活状态可能比罗蒂自己设想的还更凄凉、更不幸。但我不是通过对这一焦点的直接探究，而是通过某个不同角度的描述来靠近罗蒂的实用的问题的途径。

我脑海中的这一途径，可能会显示出维特根斯坦著作中含有的理性责任的教训，这一教训就是实际的价值的一部份。实事求是地说，它也因此错误地建议采用像罗蒂用的那样的词汇；这一语汇以促进独有的、关于他们政治有效性的言说形式为名，实际上却妨碍了这一形式的清晰度。这个教训不得不面对下面这一事实。即，维特根斯坦拒绝接受一个形而上混乱的产物的观念。其混乱表现在两个方面：一方面，我们必须在拥有世界和失去责任之间作选择；另一方面，必须在承担责任与失去世界间作决择。[1] 他介绍了一种人类知识的情形观。在此观念下，人类的行为存在于我们为了解世界而使用的思维和言说的形式中：在这儿，对一个情形的真理的了解，可能会需要在不同的情形下去理解；需要以多种的方式使用我们的想像；需要寻找可能帮助我们提炼敏感性的新经验等诸如此类。当致力于对已建立了的思维和言说的模式（例如，那些直接出现在政治生活中的模式）进行研究或斥责他们的不公正或发展一种更严格、更联贯的思考和表达的形式时，维特根斯坦在这方面的论著，教给了一些在有关我们所面临的挑战的知识。我怀疑（虽然，在这儿我不能更进一步讨论这一怀疑的依据所在），这个教训是我们可能找到的、对社会生活的反省，这种反省

① 正如我争论到的那样，罗蒂作出了这一选择，尽管他企图使自己远离任何这样的形而上的选择。在这一点上，可以认为罗蒂错误地理解维特根斯坦思想中的康德哲学的特征。

体现了自由、民主的理想——以社会生活的形式。也就是说，体现了罗蒂自己希望提倡的理想。[1]

① 我要感谢詹姆斯·科南特（James Conant），因多年前与他的两次谈话，写作本文的最初想法就是在那时出现的——并要感谢他就那些主题和我所进行的持续讨论。科瑞·戴蒙德（Cora Diamond）、纳撒尔尼·休伯特（Nathaniel Hupert）、凯利·迪安·朱利（Kelly Dean Jolly）、埃利亚·米尔葛莱姆（Elijah Millgram）、保罗·默恩奇（Paul Muench）、希拉里·普特南（Hilary Putnan）、鲁珀特·瑞德（Rupert Read）、塞巴斯蒂安·诺德（Sebastian Rodl）我与他们的争论有助于本文初稿的成型。我还要感谢约翰·麦克道威尔（John McDowell）为我提供了一些很好的、关于理查德·罗蒂（Richard Rorty）的研究工作的建议

鲁宾斯坦(David Rubinstein)

维特根斯坦与社会科学

徐志跃 译

维特根斯坦(以下简称维氏)这颗巨星仿佛在哲学界已经稍稍变得暗淡,而行为科学家却对他的工作日益感到好奇。但是,把维氏整合进社会科学思想的努力因思辨不清而受阻。这种思想混乱既涉及维氏观点的实质内容,也涉及它们的社会学意义的不确定性。也有些很有价值的尝试(主要出自哲学家),力图发展内含于维氏的社会科学(例见 Winch,1958)。可这些努力还未向社会科学界开启维氏的思想。首先,只有很少一部分维氏著作被引用,他的思想中与社会科学至为相关的几个方面至今未得到研究。维氏之不言明的人类学所具有的内涵也未得到恰当的发展。第二,哲学家们就维氏之社会科学意义所作的全部工作的关切点是在人的研究之科学性质的争论。他们的主要动机是把维氏的工作置于实证主义的对立面,因此对维氏思想的处理也就相当有选择性,并且带有很强的论战色彩。维氏很快被挤入到这样的状态:服务于有关社会学阐述之性质的某个特殊学说。结果,维氏眼界的独特之处没有得到恰当研究。让维氏加盟反实证主义的这一尝试还导致对他的思想的扭曲,比如,夸张了他与现象学社会学的兼容性。本文的目的是要讨论维氏哲学的社会科学意义。我的总体目标是要显明,维氏为社会学思想提供了特别恰当的哲学基础。但注意力将不局限于严格意义上的哲学论题。文章会论述到,对于社会科学解释的性质来说,维氏之理解人的行动的构想含有一些重要的理论意义。这些理论意义,尽管出自他的哲学,但与社会学解释的实

质极为相关。

对维氏的讨论分成四节。第一节梳理私人语言论证。旨在扼要铺展维氏对一个学说的辩护。该学说在社会学文献中常常得到肯定，却没有获得恰当的辩护。许多社会科学家，包括马克思和米德(Mead)，主张语言是社会现象，但提不出实质性的论证来为他们的主张辩护。第二节将着重于维氏有关语言和意义的论述。我们会看到，他的"一个词的意义是它在语言中的使用"这一主张为知识社会学提供了强有力的哲学基础。第三节将叙述维氏的理解行动的概念。将要表明，在维氏看来，一个行动的意义不是行动者主观经验的特性，而是行动在其中发生的社会语境的特性。在总结处，这一意义概念将被用来审视实证主义(或客观主义)与现象学(或主观主义)之间的论争，并且，此概念对于社会学理论之实质内容的意义也将加以讨论。

I. 私人语言

私人语言论证是维氏学说中最备受争议的。此论辩(或者说是一系列论证)的设计旨在回应种种哲学问题。但在解决这些哲学问题的过程中，维氏为社会学视界做出了可称道的贡献。因为它论证了无数社会科学家早就肯定的——语言，以及相伴随的智力活动，只有在社会中才是可能的。私人语言论证也可用来介绍维氏的社会学方向。

为了呈现维氏的语言观，不妨从某些哲学家试图用来肯定私人语言可能性的一些反例出发。一个例子声称，一个与世隔绝者(social isolate)能够可理解性地发明他自己的语言。从表面判断，与世隔绝的鲁宾逊·克鲁索(Robinson Crusoe)至少可以发展一种原始语言——这似乎并非不可能。比如，他可以命名植物和动物，或许是为了把可尝的、无危险的与有毒的、有危险的区别开来。维氏的批评则已经指出，根本没法阻止这种情形的发生。也许我们必须假定，克鲁索是个创新天才，他至少是有可能发明自己的原始语言的(我们不考虑这样的情况：已充分社会化的克鲁索遁世，依然保持对他母语的使用)。

尽管对一种私人语言(即，只为一人知道和使用的语言)的这番描述似乎是可倡导的，但还是有几点错误。首先，一个人可以问，究竟为什么这样一种声音的集合要被称为语言？因为呢喃它们毫无实际后果。克鲁索走进一片椰子林也许会发出"树"或"烟囱"这样的声音，但这毫无意义，因为这种发声根本不取决于这个事件。按维氏的说法，这是一个"无效的仪式"。在一种真正的语言使用中，命名事物是有后果的。举例说，假使一个药剂师搞错了药的名称，这就事关重大，因为他的助手随后会配错药。但在克鲁索的情形中，假如他混淆树和石头的名称，不会造成任何后果的不同。克鲁索可能错认可吃的为有毒的植物。但是，假如他有犯此类错误的倾向，命名也无济于事。因为，假如他能正确地辨认植物，名称也是不相干的，而假如他不能认，名称也毫无帮助。名称的正确使用预设了正确的识别(identification)；而不是促成了识别。因为讲对讲错一个词对克鲁索无关紧要，所以，说了什么或何时说根本没关系。在他的私人语言中，根本不存在正确使用或错误使用的问题。假如星期五要得到纠正，他的语言得有个目的，并且，语言如何使用关系重大。

假如克鲁索想要以有规律的方式运用他的呢喃，比方说，假如他要在走近一棵树时始终发出"烟囱"这个词的声音，他看起来是在讲话。但这是幻觉。因为一个人在搬运重物时会有规律地发出咕哝声，可我们并不认为他在说话。如果我们发现一个动物以有规律的方式发出声音(动物经常如此)，我们不会称之为语言——除非表明，这些声音具有后果，除非它们被用来向其所属种类发出信号。因为模式化声音的集合并不构成语言。蒸汽机发出有规律的声音——但它们并不说话。

维氏驳斥的另一种私人语言是经常在哲学中提出的主张，即认为，我们是通过内省(introspection)过程学会个人感觉语言和其他精神状态语言的。比如，通过专心于我的个人感觉，并将它们与词语相联系，我私人地学会痛的概念及其意义。同样地，通过内省的一瞥，我知道饥饿、口渴、记忆和思考是什么。这一内在感觉语言的意义模式

有时被私人诡称地定义。根据宣称，我们每个人自己学会什么是痛乃是通过某种私人的洗礼来把词语和一种内在经验相联系。于是就有这样的主张；在通常的公共语言当中存在一种私人语言。维氏论辩说，这种内在经验语言的概念是错的。与之相对，他据理宣称，学会命名痛等根本上相连于公共行为，并且必然是由别人教的。

为了表明内在经验的语言与社会过程的关系，维氏考虑是否可能有这样一种生物，它有感觉，但又没有能力用行为表达感觉；“但是假定我并没有任何对感觉的自然表达而只有感觉呢？此时我就只是将感觉与名称联系起来并在描述中使用这些名称”（《哲学研究》：256）。[①] 在这些条件下，感觉的语言没法教，因为听不到呻吟和看不到痛苦状扭动，别人永远不能知道这样一种生物处于如“痛”那样的状态，因此，感觉词非得通过私人诡称的定义而学会。维氏是用此模式当作一种启发机制，以使人们明白，什么是真正的人类学习感觉语言的方式。他考虑一种完全分离于社会的语言有无可能，旨在表明语言和社会生活之间的必然关联。

维氏陈述的一条攻击思路着重语言之受制于规则的本质以及规则的社会特性。命名某事物，我们必须前后一致地使用一个词，即，尊重规则（《哲学研究》：199）。要做到这一点就必须有正确使用的标准。但假如我们由私人诡称定义来命名感觉，那么，正确使用的唯一可能的标准是记忆。但由什么来保证记忆的正确性？如何才能知道在特定场合一个词的使用是否正确？在公共语言情形，“在一个人的行为中有某种标准可判别他不懂得某词，因为该词对他来说一无所指；也一无所用”（《哲学研究》：269）。比如，藉着小孩挑出红的东西的能力或者看着红的对象时说“红”这词，我们可以分辨一个孩子是否理解“红”这个词。但根据私人诡称定义模式，这是不可能的。在此模式下，唯独内省的一瞥是学习感觉词汇的唯一基础。而记忆有可能出错，据此显然可以提出：单单记忆不是判断前后一致使用的标准。因为，在“看来是正确的”和“是正确的”两者间没法作出区分，而且，假如

---

① 除指出页码外，《哲学研究》所标数字为节号。

“在我看来是正确的无论什么东西都是正确的……这只意味着我们在这里不能谈论‘正确’”（《哲学研究》：258）。这一点也适用于克鲁索的语言，因为他的正确使用的唯一标准是记忆；没有其他人来保证语言学规则的正确使用。

维氏指向私人语言观念的第二条进攻思路再次强调语言之社会本质和实践本质。“通过私人诡称定义可以学会感觉语言”这种信念来源于如下观念；词语代表对象；在此情形下，词语代表私人对象。据此观点，命名某事物包括有规律地把一个词联系于某一对象。然而，如我们上面已经论及的，命名某事物，必然远远不止于把一个词联系于一个对象。命名涉及的远不止于贴标签。命名涉及到在不同的“语言游戏”，即社会实践中使用标签：“在一个东西被命名之后，我们可以说，至此还什么也没有做”（《哲学研究》：49）。正因为克鲁索没有用他的词语做任何事，而只是把它们联系于对象，他才不能被认为是在说话。为表明命名，要包括的远不止于词与对象的简单联系，维氏写道：“如果你训练某个人在看到红的东西时便发出一种特殊声音，看到黄的东西时发出另一种声音，对别的颜色也是如此，这个人仍然不会按对象的颜色来描述它们”（《哲学研究》：页 187；李步楼译本，页 284—285）。如果向一个小孩出示红色物体，他能说出“红”这个词，这件事本身并不意味着他理解了这个词，或有了“红”这个概念。因为我们可以想象一个小孩被训练得这样：对闪亮的彩灯作出反应，唱出“红—蓝—绿”或者“哆—来—咪”，而且是作为宗教仪式的一部分。但这不是命名，并不表明那个小孩掌握了颜色概念。一个小孩为了显示对颜色词的掌握，他必须有能力参加该词的必要的语言游戏：例如他能够挑出红色物品，指出红色车，给马涂上红色，并且会说，红色比蓝色更接近黄色。他还必须能够参与该词所涉及的各种社会实践。如果一个小孩能做的仅仅是在红色对象面前发出“红”的声音，那他根本不能表明，他是理解了该词，而不是在鹦鹉学舌。除了词的使用，“做记号”是不服务于任何功能的空洞仪式，因而没有意义（《哲学研究》：258，260）。如果一架机器被设计成这样：暴露于红色的刺激时就发出“红”这个词的声音，这毫不意味着它理解该颜色。也根本不能说，盖革计

数器(geiger counter)理解放射现象。拥有金钱概念也远不止于面对金钱能够说出该词。

私人诡称定义的概念所主张的是,我们通过把痛联系于一个词而命名感觉。但即使是前后一致地这么做也不意味着一种感觉获得了命名。如果命名只是包括把一个词或者声音联系于一种感觉,我们或许就必然要说,被踢时尖叫的狗命名了痛(《字条集》:521)。[①] 我们或许还不得不认为,被钩子刺穿的蠕虫的扭动是一种原始记号语言。但为了表明痛得到了命名,使用该词的各种能力也需要展示。当一个孩子能够在不同的牵连到颜色词的社会实践中运用颜色词,我们就说,这孩子学会了颜色词。同样地,某人懂得痛这个概念并不在于他能把这个词与一种内在感觉相联系,而在于他能在社会生活中运用该词。如维氏所言,"痛的概念的特点在于它在我们的生活中所起的具体作用"(《字条集》: 532)。比如,我们用痛来警告孩子不要乱弄电器插座;我们用痛来威胁敌人;我们用痛来为所做的不好的事开脱,并以此获得同情。恰当运用该词需要亲身了解社会围绕痛这个概念建立起来的实践和习俗的系统。不同的文化用痛做不同的事情。在一些社会,表达痛是正当的同情之源;在其他社会,表达痛是丢人的。在斯巴达社会,痛所起的作用可能不同于我们社会;那里,痛作为提供男人气概的手段而得到珍视,因而会被主动寻求。因为理解痛的概念需要受训于一个文化系统,所以维氏宣称"当你学会语言时你就学会了'痛'这个概念"(《哲学研究》:384)。

在私人语言论证中,维氏的目的是要表明,离开社会化人类的实践活动,语言是不可能掌握的。要相信我们每个人通过私人诡称定义学会"痛"这个词的意义,或者相信与世隔绝的克鲁索能发展一种语言,就是要切断语言与它在社会生活中的作用的联系。相反,维氏认为,"痛"这个词并不仅仅给一个私人感觉贴上标签;这是根本上与社会活动相联接的概念,要是剥离这些活动,就难以确定对此概念的理解。正如克鲁索只有与星期五相联系才能表明对语言

① 数字指段落号。

的掌握,痛的概念也只在与他人的关系中才能得到展示。一个懂得痛这个概念的人可以做各种事情:为他自己不能参加网球赛开脱,看医生开阿司匹林等。我们也可以认为对别人的痛作出恰当反应的能力也可以用来判断是否理解痛的概念。如果我告诉别人我因脚痛而不打网球,而他的反应是困惑不解,那么,我就会怀疑他是否理解"痛"这个词。因为掌握"痛"的概念牵连到整个实践系统。一个不能理解为什么不该踢猫的孩子表明他对于痛的理解尚有差距。私人诡称定义模式,就像克鲁索的例子,声称命名和社会实践的这些联系可以打破,而命名的本质,即词与物的相连,将得到保留。但是,就如克鲁索在树的面前发出声音并不是在说话,内在的洗礼也并不表明理解了"痛"这个词。这本身就不是运用语言的情形。要展示语言运用,我们必须参与某个习得文化实践的系统。就此而言,私人对象是不相关的。因为一个人可以学会围绕痛的各样实践:威胁,找借口,警告,救助,等等,但他本人无需亲历过痛。反而,某人能够经常将一个词联系于某个感觉,但他没有能力在显示对其意义的把握特别关键的方式上运用此概念。总之,我们需要种种判据来确定语言,而私人诡称定义把这些判据排除在外。

维氏之关于语言必然是社会性的这一主张对他的人类概念具有重要意义。因为他坚持,人的智力离开语言是不可能的。他挑战普通的语言观念——表达思想的媒介,以及伴随的含义,即思想可以分离于语言,甚至有可能离开语言而拥有思想。这种观念也不是一无所据。例如,我们寻找合适的词来表达某个思想,发现那个词感觉好似与某种在一定意义上已经在那里的东西相匹配的情形。同一个思想可以用不同的词采表达,同一个词可以用来表达不同的思想。但是,按维氏,这些考虑是误导性的。是有可能存在没有语言的思想;狗的精神图像可以被认为是想到一条狗,映现在人的心智的眼睛中的红色带可被认为是想到红色。可是,维氏问道:若没有"明天或许会下雨"这些词,一个人如何可以拥有"明天或许会下雨"的思想(《蓝皮书》:页42)。什么使得下雨的精神图像成为明天下雨的思想?对一系列例子的考虑表明,若没有语言,许多思想是无法拥有的,因此,学习语言的

过程中,我们也在学习思想(《字条集》:60)。

在私人语言论证中,维氏引入了一个在整本书中展开的主题。他对语言的分析把注意力从说话者的精神经验移开,转向社会语境。对社会语境的注重在他处理观念与行动问题上也得到显示。

II. 意义和使用

知识社会学围绕下述主张建立:对于观念的恰当理解需要把握观念在社会生活中的实践作用。马克思(1967:32)在创建此学科时就主张,常规的哲学家和历史学家不能恰当理解观念,因为他们"仅仅给出了时代的观念历史,把它们与事实和紧密相关于它们的实践发展分离开来"。反其道而行之,马克思(1964:54)寻求"从物质实践解释观念的形成"。他藉此意味着,观念(当然包括意识形态)来自社会生活,因此,对它们的恰当理解需要把握它们在社会实践中的作用。马克思(见 *McLellen*,1971:45)认为,"人的观念、观点、概念,总之,人的意识,随着其物质生存条件、社会关系和社会生活的改变而改变"。据此他认为,观念的理解不是哲学的任务,而是社会科学的任务。

维氏的主张相类。在私人语言论证中,他声称,若脱离痛所牵涉的社会实践活动,痛这样的日常概念是不能被理解的。他的普遍主张是,语言、日常概念和观念的应用,必须被理解为生活的有机组成部分,即根据其在人类活动中所起的作用。这是在他的名言"一个词的意义必须在他的使用中找到"所表达的精神:"在我们使用'意义'这个词的各种情况中有数量极大的一类——虽然不是全部——,对之我们可以这样来说明它:一个词的意义就是它在语言中的使用"(《哲学研究》:43)。所以,为了理解一个像痛这样的概念的意义,我们必须把握它牵连其中的"语言游戏";我们必须学会它的用法。

维氏之"意义是使用"的学说最好对照意义问题的其他处理方式的背景来看待。"某词的意义是它所表示的对象"这样的说法似乎有道理。对一小类词(主要是名词)来说,这似乎还说得过去。如果问"轿车"这词的意义,我们可以指着一辆轿车。然而,有许多词难以给出能够直接指出的定义,例如:"但是","不","帮助",等等(《哲学研究》:27)。难以说出像"民主"或者"幸福"这样的词表示的是什么东西。尽管我们可以指向艺术作品,但"艺术"一词并不表示一个对象。

处理意义问题的另一种方式是考虑,一个词的意义应该是它对应的精神事件,或"私人对象"。据洛克,"词的原初含义,除了表示说出这些词的人的心智中的观念之外,不表示任何东西"。亚里斯多德主张,"说出的词是灵魂中的情感的象征"。但是,正如最后一节要指出的,维氏认为"意识"在人的行动中是充分透明的,并论证,行动可以区分于相伴随的精神事件的信条是哲学上的神话。

维氏总结说,一个词的意义不能在别处找到,只能在其使用中找到。他倡议在考察意义问题时要从"一个词表示什么"转向"一个词如何使用"。对维氏来说,符号不表示东西;它们是社会实践系统中的要素。他问:

> 这个箭头→怎么会指向某种东西的?它是不是好像已经携带着某种自身之外的东西?——"是的,并不是那个纸上的死的线条能够做到这一点;只有那心理的东西,即意义才能做到。"——这个说法又对又不对.箭头只在生物对它所作的应用中才有所指向.这种指向并不是一种只能由灵魂施行的戏法(《哲学研究》:454)。

他劝我们,要像解释一个棋子那样来处理意义问题:根据它在游戏中担任的角色。"'词到底是什么东西?'这个问题就类似于'象棋中的棋子是什么东西"(《哲学研究》:108)。要理解一个词,我们不应该寻找与之相连的公开或者私人的某个对象。相反,它在其中出现的"语言游戏"中的使用必须得到描述。例如,如果一个外科医生在手术过程中说"解剖刀",它并非在命名一个对象——那或许是他整理工具时候的情形;他在下命令。他意指的是"递给我一把手术刀"。这样的意指包括什么?当他说"手术刀"之际,映入他脑中的不必是这四个词((蓝皮书和棕皮书》:页 78)。相反,"解剖刀"意指"递给我一把手术

刀”是因为“这些词之说出在语言游戏中所起的作用”(《哲学研究》:21)。同样,说出“我爱你”或“我害怕”既可以是描述感情也可以是表达感情,究竟意指什么有赖于它们是如何被使用的。故而,一个词的意义包括在它的使用中,也就是它在围绕其自身的星罗棋布的社会实践中所起的作用。正如上面指出过的,一个孩子懂得“痛”这个词的意义并不是在他知道痛表示什么东西的时候,而在他恰当地使用这个词的时候,也就是他能参与“痛”所牵连的语言游戏的时候。

维氏把马克思的知识社会学延伸出意识形态领域,并认为最为日常的概念必须根据它们在实践中的社会作用来理解。实践中的常规对于日常词汇使用的影响在他讨论判据和征象时得到说明(《哲学研究》354)。判据的惯常描述是:某些事成为事实所需要的充分必要条件。征象则是典型地、但不是必然地联系于成为事实的事。例如,某人患有结核病的判据可以是在血液里出现结核杆菌。如果是这样,说某人有杆菌就等于说他患有结核病。结核病的征象是通常相连于该病的,但又不总是如此,因此,就可能有这个征象而没有那个征象。但维氏指出,判据常常与征象互换。一时作为判据的在另一时可以被认为是一个征象。例如,一个蜘蛛被定义为一种有 8 只脚、并有其他明确特征的动物。但假如发现这么一个动物,它有 9 只脚,又有蜘蛛的所有其他特征,这时候,就可以断定,“8 只脚”是蜘蛛的征象,而不是判据。或者也可以举相反的例子。同样地,假如新发现的一种新物质有着铜的所有特点,除了一点:其抗拉强度稍有不同,我们可以断定,确定的抗拉强度不是铜的本质特征,而只是一种征象,并由此断定此新物质必定是铜。其实,社会常规的确立是为了词的应用。换句话说,人的约定决定什么是铜(《哲学研究》:355)。

虽说社会常规指引一个词的应用,但这些决定也不是随意的。典型情况是,有关事物是什么的常规约定相系于我们环境的实践需求并反映我们是如何生活的。有趣的例子是瑞妮·拉斯金,以前叫理查德·拉斯金,非常说明这里的问题。拉斯金的身体在做了外科手术后已接近是个女人,并采纳了文化上建立的女性习惯。在绝大多数场合,她被别人认作女人。但她不被允许以妇女身份打网球。在此语境下,男性染色体的呈现被认为是性别的确然判据。这是一个实践上的决定,基于在体育比赛中某些确定的男性特征是决定性的,而且一般认为一个“染色体女人”在与“染色体男人”的竞赛中会处于劣势。这个例子表明的是,性别的判据是灵活的;出于不同的实践目的,会使用不同的判据。就此而言,我们的概念在一定程度上服务于我们的需要或“利益”,而要理解性别这样的日常概念的意义或者使用,就需要理解它在社会生活中的作用。在这些决定中牵涉到我们围绕男性和女性的观念的大量复杂的因素。

于是,维氏认为,理解一个词的意义,所要确定的是它在语言中的实践性使用,而不是什么它所表示的公共的或者私人的对象。甚至名词也不是简单地表示对象。比如,当我们说“河干了”,“河”这个词指涉河床。但我们说“河离开了河床”,这里的“河”当然是指河水。包括名词在内的词在种种相当松散联系的方式中是不规则使用的,以至于懂得一个词的意义要求把握它所牵连其中的种种语言游戏。

像马克思一样,维氏指责传统哲学把观念分离于它们的实践语境,并认为哲学之不可化解的和终究无意义的困境的出现在于“语言休假了”(《哲学研究》:38),也就是说,在于语言的用法已经分离于与它们相连的语言游戏。维氏称,“想象一种语言意味着想象一种生活方式”(《哲学研究》:19),并且,语言和社会活动之间的根本联结要求我们去分析后者,以便理解前者。这也是为什么私人语言是不可能的。因为,如果一个词的意义是它在语言游戏中的使用,那么,在这些社会使用之外,它没有意义:“只有在思想和生命之流中词语才有意义”(《字条集》:173)。若脱离语言的实践性使用来谈论语言的意义,那就会产生“哲学家的胡话”(《哲学研究》:第二部分,221 页)。就会像是不说及象棋游戏而来解释“卒”的意义。

有人把维氏描述为语言哲学家,但这是误导。因为并非狭隘意义的语言建立一个词的意义。马克思(1967:19)相信,语言是在社会活动中出现的;“语言和意识一样只来自需要,与他人交往的必要性”。同样地,维氏相信,语言本质上相连于社会活动:“我还应该把包括语言和语言被交织进去的行动所组成的整体叫做‘语言游戏’(《哲学研

究》:7)。贯穿维氏的整个研究,他描述了从事不同实践的虚构社会,为的是表明语言和社会活动的牵连。在处理某种语言的一个词翻译成另一种语言的问题时,他评论道:“我们种族语言的一个词是否正确地翻译成英语的词取决于该词在整个种族中所起的作用”(《蓝皮书》:103)。和马克思一样,维氏认为,要理解一个概念我们必须理解它在文化中所起的作用,因为“说某语言是一个活动或者生活形式的一部分”(《哲学研究》:23)。再者,维氏还相信,我们的观念一定程度上反映了我们的社会生活方式。马克思认为,“并非人们的意识决定人们的存在,而是相反,是他们的社会存在决定他们的意识”。论述哲学问题的消解时,维氏(见 Fann,1969:111)指出了生活形式和思想模式之间密切关系的概念:“一个时代的疾病因人类的生活模式的变更而得到治疗,哲学问题的疾病也只能通过改变了的思想和生活模式才能得到治疗,而不是通过由某个人发明的药物。”因此,马克思和维氏都认为,理解观念需要分析文化,因为观念被织入了社会实践的复杂关系。就此而言,传统的哲学必须被社会研究所取代。

把知识社会学延展出意识形态领域并突入日常观念领域的尝试有好几种。[①] 通过表明日常语言的意义牵连于实践性社会生活,维氏的“意义是使用”的学说为此类尝试提供了可靠的基础。因为这学说表明了,就像语言反映了世界如何一样,语言也反映了我们如何生活。[②]

① 曼海姆把知识社会学视为一般社会学. 见:*Essays on the Sociology of Culture*. Chapter 1. London:Routledge and Kegan Paul,1956。贝格和卢曼也同样被激励. 参见:Berger and Luckman in *The SocialConstruction of Reality*, Garden City, NY:Anchor Books, 1967。

② 因为维氏认为,我们与世界的相遇是以语言游戏为中介的,Toulmin 和 Janik 等人在维氏工作中识别出一个康德的要素。他们批评维氏没能跳出“静态的”康德主义,没能发展出他的认识论的历史意义。但是,既然维氏的“范畴”事实上是社会一文化的,而不是基于心智的特性,在我看来,他的进路是真正历史的,他的视界因此类似于按照曼海姆解释的黑格尔对康德的批判。参见:*Wittgenstein's Vienna*, Chapter 7. New York:Simon and Schuster,1973。另参:Ideology and Utopia, Chapter 2, section 3. New York:Harcourt, Bruce, and World。

III. 理解行动

基于维氏拒绝实证主义和行为主义,有些人努力把维氏同化为主观主义者和现象主义者。和主观主义者一样,维氏坚持,理解有意义的行动不能被简约为对行为的实证主义的解释。然而,维氏的有意义行动的概念及其理解也不同于现象主义者和绝大多数科学主观主义者的处理。此处我旨在描述维氏的行动概念和对行动的理解。我将表明,他的行动概念相当不同于一直主导着主观主义社会科学的模式,并且更适合于社会学视界。在他看来,和语言和观念一样,行动必须在其社会语境中来解释。我还将论证,维氏的行动概念及其理解为社会科学的阐述带来了一些理论的(相对严格哲学意义上的)意义。

主观主义的社会科学一直借助“精神”因素的呈现决定性地区分行动和单纯的行为。行动的明确特征和行动的意义的核心是意识,或行动者心智中的某种主观事件。按此观点,社会科学观察者的任务是要参照行动者的精神经验来解释行动。主观主义文献中随处可见这种行动概念。这一观点特别清楚的表达可见于舒尔茨的著作。他(1972:20)把行动定义为“由行动者事先设想的人类动作”,并认为一个行动的意义在于“投射”,在于期待,在于“已经被完成的、幻想出的举动”。舒尔茨(1970:129)相信,当我们有意识地行动时,我们首先幻想出所投射的行动得到完成。而这一精神事件赋予了行动的意义;“一个行动是有意识的是在这个意义上说的,即在我们行出来之前我们在头脑中已经有了我们所要做事情的图像”。据舒尔茨(1967:30),理解行动需要对他人的一系列私人经验作出推断:“我们把那些我们称之为‘别人的举动’解释为我们自身之外的意识流的指示”。维氏极为拒斥这一行动概念。在他看来,一个行动的意义并不在于行动者的精神经验,而在于周围的社会语境。他表明这一点的第一步是要摧毁一个似乎有理的信条:行动可以借助于精神的伴随物而被区分。

挑战精神主义者的行动概念时,维氏采用的策略是把注意力指向一系列通常不被考虑的例子。(“哲学疾病的一个主要原因——偏食

的莱谱:人只用一类例子为思想提供营养")比如,如果移动重物的努力被认为是行动的典型,即"意愿行动和意向行动之完全合格的"(《蓝皮书》50),那就很容易识别出可以被称作意向的意愿之特殊精神过程。可是,如果考虑其他例子;"当写字时移动你的手或讲话时动嘴动喉咙"(《蓝皮书》6),我们就不太倾向于寻求把这些行动确立为意向性行动的相伴随的精神过程。在像这样的情形中,要说有关精神过程的任何话都会面临困境,因为在行动者的精神里没什么特别的东西。尽管如此,我打字时移动手指是意向性动作的情形(《字条集》:586)。同样地,手臂的自愿移动和汽车驾驶员有意的信号是不同的,这可以从后者的精神伴随物看出。因为,当一个人有意发出转弯信号时,他头脑里或许什么都没有。如果驾驶员声称,他发信号时想的只是脓肿的牙齿或者正要赴的牙医约会,这并不意味着他是漫不经心地发信号的。他移动手臂时的理由、动机或者目的很容易给出。对其他意向性行动的考察表明,精神主义者的行动观是相当站不住脚的。很难说,一个人为了执行招手姿态需要想着"抬手臂"或者"落下手臂",或在公园里溜达时想着"抬脚"(《哲学研究》:614)。还有,在一些情形下,提到主观经验是误导的。一个人向一个熟人招手,而同时想着"这个白痴",但这并不意味着招手是嘲弄的标志。此类例子表明,即便是诚实地进入一个行动者的主观经验,即同情地认同,是可能的,但在决定他的行动的意义时,也不一定就是有助益的。因为在行动和思想之间没有整齐划一的平行。

"有意义的说话是因相伴随的精神过程而得到辨别的"这一主张也遭遇同样的困难。又有一些经挑选的例子暗示,有思想的说话因精神相伴物而得到辨别。小孩或鹦鹉能够重复并不理解的话,这就表示,可以有两个过程来辨别智性的或有思想的讲话,一个是观察者可见的,而另一个则属于讲话者的主观经验。某些语言学的表述强化了这个概念。指责某人无思想地说话似乎是在声称,必要的精神过程是缺席的。根据这些考虑,似乎有意义的或有思想的的讲话包括两种活动,其中的一种发生在说话者的心智中(《哲学研究》:330)。但维氏声称:"再也没有什么比把意指称为精神活动更为错误的了"(《哲学研究》:172)。因为有意义的或者有意识的说话与死记硬背之间的区别并不有待在意识中发现。下述说法不符合实际情况:日常对话是由内心独自伴随着的或者为前提的。当我为了致意而说出"你好"的时候,我不需要思想"你好"。事先想好了再说的情形是例外的情形。可以认为,有些精神经验,不论如何模糊,必须伴随着有思想的讲话——智性的讲话至少让人感到与死记硬背不同。但是在我们讲话时,不论如何模糊的经验在我们的意识中进行,"我们并不将那个伴随物称为'思想"(《哲学研究》:332)。因为脱离开我们说出的话,这些内心的伴随物没有意义。如果一个法国人不理解某句英文,进入说话者的精神经验也无济于事。当我说"我相信要下雨",我里面产生什么样的感觉不能是说出的话的意义。因为,"假如我能把精神经验传递给这个法国人,他也许仍然不知道我所相信的。因为'知道我所相信的'恰恰并不意味着:我说话时感觉我所感觉的;正如知道我在下棋时想走这一步并不意味着知道我在走这一步时准确的心智状态"(《蓝皮书和棕皮书》;147)。更进一步说,正如为了决定一个行为意向而进入行为者的主观意识是误导人的一样,说话者的主观意识也会是误导性的。我可以呼唤两个人中的一个,意指他应该到我这边来,而同时想着我不意指的那个人(《哲学研究》:217)。如果我说"太阳从西边出来",我可以声称即便我想的是西边,但意指东边。我们的思想是以零星的和不规则的方式平行于我们的言词的,乃至于进入主观的经验并非是确定言说意义的可靠手段。如维氏所言,"如果上帝窥视进我们的心智,他也不能看到在那里我们在谈论谁"(《哲学研究》:217)。

维氏继续论到,大多数与"心智"有关的事情实际上并不是精神事件。比如,如果挑选过的例子被选定了,像回忆这样的事件似乎有相关的明显的精神内容。假如我试图回忆我的车钥匙放在哪里了,我的"心智'之眼浮现出一幅钥匙在书桌抽屉里的图像,那个事件似乎是回忆。但对一系列的回忆例子的考虑却表明,许多情况下根本没有明显的精神成分。当我找钥匙时,我就径直去找它们,不必打断先前的思路。我通常记得离开屋子前穿上鞋,但又确实没有去想这回事。因为"回忆没有经验内容"(《哲学研究》:231),尽管它可以有特征性的伴随

物。通过思考一系列应用“精神”术语的例子，维氏显明了像“相信”（《哲学研究》:575）、“意向”（《哲学研究》:645）和“意指”（《哲学研究》:692）等等并不指涉主观经验。这些是人做的事，而不是心智做的事。甚至我们在使用“思想”一词时，我们也不必指发生在心智中的某些事情。例如，某人玩七巧板，为摆妥一块费了几次努力，我们会说，“他想这块在这里合适，但改变了主意，然后又想会在那里合适”。可是，这是对于他的行动的特点的描述，而不是有关一系列内心想法的声称；“我们不能把他的‘思维’和他的活动分开。因为思想不是工作的伴随物，更不能说是有思想的讲话的伴随物”（《字条集》:101）。我们甚至可以把这样的“思想”归给一个没有语言的个体。同样地，假如我上楼梯上到最后一阶时绊了脚并说我想那里可能还有一阶，我不得不就在我的头脑中进行的事情作个回顾性的声称。

维氏的整个努力是要表明，常规所认为的相系于私人意识的心智特性事实上显得完全是在人的行动之中的。他这样描述他的工作：“在所有这样的工作中我一直试图挪去这样的诱惑：‘必定’有称作思想、希望、意愿、相信等等的精神过程的东西，独立于表达思想、希望、愿望等的过程”（《蓝皮书和棕皮书》:41）。尽管人们当然是在思维着，并有他们不表达的思想，但这并不意味着思想是无望地私人的过程，而意向性行动或多或少可靠地反映这过程。因为我们有思想的活动是全然“用心智的”。如维氏所言：“当我们靠写作来思想，此过程（思想）是由手表现的；当我们靠说话来思想，我们是用嘴和喉表现的”（《蓝皮书和棕皮书》:6）。维氏的论证——行动的意义不在于主观意识——意味着，把理解视为与行为者精神状态相牵连的过程的通常概念是不正确的。相反，维氏认为，一个行动的意义是在该行动于其中出现的语境中确立的。比如，一个人指着一个物体说“看这个”。他的意指是不清楚的；它可以指向颜色，也可以指向形状。维氏问：“指向形状和指向颜色如何不同?”（《蓝皮书和棕皮书》:88）他力辩，进到指向者的精神经验不能消解歧义：“如果……我们寻找两个这样的特征性举止作为指向颜色和指向形状，等等，我们不能找到任何或至少没有相应的始终伴随指向颜色和指向形状的东西”（《蓝皮书和棕皮书》:80）。但是，通过把事件放在语境中，手势的意指是可以得到确定的。如果指向发生在一个艺术课，而当时的研究题目是颜色，那么，所意指的可能就是颜色：“某人可以说，差别并不取决于示性的举动，而是取决于该举动的语言使用环境”（《蓝皮书和棕皮书》；《哲学研究》:35）。于是，维氏建议，要确定一个行动的意义，得看环境，而不是看行动者的精神状态。按马尔考姆（Malcolm，1970:15）的说法：“与其看我们里面，不如看我们周围，在我们的词语和指向所处的语境中。我们应该水平地而不是垂直地寻求。”

究竟是什么样的情景因素确立起一个行动的意义，维氏没有明确表述。对明确的行动类型来说，譬如交通中发出转弯信号和部队里行军礼，社会规范和习惯是构成情景的最为相关的要素。对于这些情形，以及像现金付账或签订合同之类的行动，如果脱离周围的习俗、法律和社会建制，就不能理解所发生的事情。在指向一个对象的颜色或者指向形状的例子中，不存在确定该手势的特殊社会惯例。这里，手势在其中发生的事件背景和事件流确定手势的意义。因此，可能有意义的历史维度——“指之前或指之后发生的情况”揭示其意向（《哲学研究》:35）。在考察当我说“过来”意指两个人中的谁过来这个例子时，维氏说，“一个情景和历史让我的指示指向他”（《字条集》:9）。

提出类似于公式的东西以确定意义——维氏避免这么做。因为一系列各种各样的不确定因素对一具体情形有影响。尤其是当历史维度被引入时，难以精确地说明语境。起先显得是辱骂的话，随着对话的进行，结果是个笑话。随着语境横向扩展，一个事件或者一个对象同样会在性质上产生变化。因此，在一给定的环境和一行动之间，根本没有永久的关联。在上引的例子中，我们难以绝对地确定，指向的是颜色，因为在颜色课上，一个美术学生会指一个对象的颜色——这并非没有可能。甚至在发信号的情形，一个司机会称，它是漫不经心地发了信号，他的意向本是指点风景。要确定意指颜色而不是意指形状，其实就在于当有人问指向者时，他回答指的是颜色。

尽管没有可以用来明确确定行动意义的系统规则，维氏还是就确

定意义提出了普遍性的指向：语言游戏，即文化实践的系统。和理解一个观念一样，揭示一个行动因此就在于分析社会活动的模式：

> 人的行为怎样才能得到描述？显然只有通过勾勒形形色色的人的行动，因为它们都是混合在一起的。确定我们的判断、我们的概念和反应的，并不是一个人当下所做的，而是整个喧哗的人们的行动，以及我们对照着看待行动的背景。(《字条集》:567)

重要的是记住，对维氏来说，影响一个行动意义的社会实践的语境是无限大的。这是确定行动意义时的问题之一部分。因为任何给定的语言游戏是与范围更广的生活形式联系在一起的，而此更广的语境会牵连于构成语言游戏的诸多行动："(社会实践)织体中的一个模式是与其他模式交织在一起的"(《字条集》:569)。他因此研究社会系统的某种意义，因为社会系统把特点赋予系统内的任何事件。所以，任何个体化的或者部分的进路都不能取得对于行动的恰当理解，这是因为这样的进路忽视了社会实践与整个系统的相关性。

结　论

维氏的哲学在许多方面特别适合社会学进路。他认为，离开语言，人的意识是没法把握的，而语言必然是社会现象。在理解语言、观念和行动的过程中，他不懈地把注意力朝向社会情景，以之为解释的语境。维氏关心的是哲学，也顺便关心心理学。他重新为哲学思想定向，他批评源自传统哲学的心理学学说，在此过程中，他几乎无心地创立了一种哲学人类学，而且特别适合社会学进路。但是，维氏能够为社会学提供的不止是松散的哲学基础。对有关社会学阐述之特性的核心问题来说，他的理解概念具有重要意义。在这结论部分，我希望发展出维氏哲学之理论意义，那是相对于其严格的哲学意义而言的。

自社会学开端起，一个重大分歧围绕在"心智"或者意义在论域中呈现。这一争论涉及相当多的问题，并出现在一系列不同的标题下。但许多核心问题可以用"主观主义"和"客观主义"来涵盖。前一进路也被描述为现象学的、人文主义的等等；后一进路则被称为实证主义的、行为主义的、假设—演绎的等等。虽说术语"主观主义"和"客观主义"不能覆盖所有相关议题，但它们大致概括了这一广泛的争论的一些最突出的维度。我在本文概要部分已经指出，维氏的工作一般地被拉入支持主观主义社会科学的阵营。这里将要论到，他的理解行动的概念不能被称为主观主义的或者客观主义的，而他的进路，借助摧毁这场争论所据的两分法，结合了两种视界的说明力。

客观主义和主观主义的争辩有许多方面，一连串重要议题围绕着社会学阐述的性质。主观主义者为社会学分析确立了两个目标：理解个体行动和解释行动者对情景的定义。韦伯(1966:94)把社会学的"特殊任务"定义为"根据行动的主观意义解释行动"。更近的杰克·道格拉斯(Jack Douglas，1970:X)声称："对人类生存的所有社会学理解必须从对日常生活的理解开始，这种理解来自于对每日生活的常识意义和行动的系统而客观的研究"。客观主义者对此规划的批评则认为，这些任务对于科学分析社会秩序是不够的。尽管严格的行为主义在社会科学中是罕见的，但相当普遍的看法是，个人的行动以及行动者对情景的定义，必须被处理为从属的变量，而这些变量则要由社会组织的"客观"特征来解释。而社会结构的概念被作为"更基本的"社会秩序特征被普遍引入，并且被认为是在个人信念和行动的因果解释中的独立变量。沃尔特·华莱斯(见布劳，1975:122)则用如下术语来描述"社会结构主义的理论和社会行动主义的理论之间的差异"："社会结构理论在解释社会现象时把有目的性和其他主观取向的因素处理为至多是次级的和最不相关的因素，而这些因素在社会行动主义理论那里是原初的因素。"虽说心理学中的实证主义一般导致行为主义，在社会科学中它的更为典型的表述是这样的主张：如信念和行动这样的社会生活中的主观上有意义的要素必须根据社会结构的客观特征来解释。结构主义者因此会根据社会组织的不同特征来解释自杀和

杀人的发生或者异化和失常的主观状态。通常与技术决定论联系在一起并更为激进的结构主义进路带着另一种倾向走进行为主义，即在描述社会过程时“忽视人的意识和价值观的作用”（勒恩斯基，见布劳；1975：148）。涂尔干被广泛认为是结构分析的先驱者之一，在描述他所认为的马克思的一个美德的方面时，他准确地表达了“客观主义和主观主义在目的上的”差异：“不应该由那些参与其中的人的观念来解释社会生活，而应该由不被意识感觉到的更深刻的原因来解释，我认为上述思想是极为富有成果的，我还认为，这些原因当主要在相系的个人据以组织起来的方式中寻找。看来，只有以这种方式，历史学才能成为一门科学，社会学才能生存”。和现代结构主义者一样，涂尔干把注意力从社会成员的“意识”引开，转向社会组织的“客观”，以此作为社会学解释的焦点。许多当代结构主义者或许也受这一“相系的个人据以组织起来的方式”的影响。

这些视界之间的争论可以用一系列表明它们关注焦点的差异的两分术语来说明：[1]

主观的	客观的
内在的	外在的
行动	系统
意义（文化）	结构
社会心理	社会组织
观念论	物质论

这一争论极为相似于马克思对经济基础和上层建筑的区分，以及对存在和意识的区分（争论部分地来自于马克思的区分）。社会科学的客观主义者声称，上层建筑，即种种意识因素，或文化，必须根据社会组织的“客观”特征（即社会结构）来解释。主观主义者的回应是，若离开行动者对情景的定义就不可能把握社会秩序，并认为，探求客观结构变量是荒谬的。他们声称，社会结构概念本身就不能与行动者的观念和信念分开。对更为激进的主观主义者来说，社会本质上就包括在社会行动者常识观念中。根据毛莱斯·罗赫（Maurice Roche，1973：313），“社会本就在（普通人）的头脑中”。刘易斯·寇泽（Lewis Coser，见布劳，1975：210）是捍卫客观主义的，他很好地概括了主观主义和客观主义之争的最突出特征：

> 在这个时代，我的许多同事屈从于我在各处所称的“主观主义的狂欢”，因此我认为要重新强调，社会学事业的基石是客观社会结构的分析，而不是单单关注形形色色的现实建构——这种强调在此时是尤为恰当的。如果我们不想屈服于社会心理主义（这种主义瞧不起为个体的追求和欲望设置界限的外部现实，退身于个人认知、知觉和主观印象这些具有先天优势的关怀），我们不得不回到马克思、西美尔和涂尔干的遗产。这一遗产教导我们，个人的追求是不足以把我们从社会性约束中解放出来的。

维氏的理解行动的概念会建议，主观主义的社会科学和客观主义的社会科学之间的种种矛盾是错的，这两种视界的争论在很大程度上是建筑在一系列错误的两分法基础上的。因为他的意义理论必然包含的那种分析是不能用主观/客观、内在/外在、社会心理/社会结构来概括的。他拒绝这些两分法的关键因素就是他的意义理论。如上面所指出的，绝大多数主观主义者认为，意义是个体意识的一个特性。但维氏把意义看作是社会语境的特征，这就意味着，要理解“主观”，即行动、意义、观念和语言，我们必须理解“客观”，即不能在个人精神状态中找到的或不能简约为个人精神状态的跨个体语境。

这一意义概念有胜过“精神主义的”观点的重要优势。人们常常指责主观主义社会科学的个人化和心理化的倾向，而这种倾向与真正

[1] 这一系列的两分当然是近似的、有许多混杂的情形，例如，帕森斯认为自己的进路是结构派的，但它也是行动理论家。再有，他谈论文化（此处被认为是一个主观主义范畴），视之为某种结构。许多其他社会学家自称在研究惯例和价值观等，将它们作为社会结构的要素。但在总体上，结构派理论家倾向于把文化处理为非独立变量。

的社会学路径不太相容，并由此损害了自身的阐述目标。这种不足乃是其下述主张和信念的自然后果：理解行动是社会学分析的主要任务，并相信一个行动的意义在于行动者的主观经验。近年来，寇泽(1975：689)在批判人种方法论(ethnomethodology)时指责这一学派的"主观主义狂欢"，以及没有能力在其针对'什么是行动者的心智"这个问题上融合"建制性因素"和"社会经济语境"。但是，通过把更大的社会语境牵连进显然是个体的领域，维氏的意义理论避免了这些困难。在他看来，理解个人行动以及观念和语言，不必包括探求精神状态。需要的只是解释它们在其中出现的更大语境，即解释"生活形式"。比如，要理解个人的选举投票，我们必须理解选举投票制度。这也许要求把握牵连了种种历史、经济因素的文化框架：这类因素在客观主义者看来是必不可少的。而维氏的意义概念乃是社会语境的特性，由此，通过把客观特征牵连于主观，主客之分就得以化解。由此也避免了主观主义社会科学的个体化和心理化。

尽管维氏的意义理论牵连进了相似于结构变量的社会组织要素，但是，与一般的看法相反，从他的工作难以引出赞同客观主义的社会科学的结论。上文已提到，维氏主张，我们借着看清一个行动和"喧哗的诸多人类行动"的关系来解释这个行动。解释的语境因此是诸般行动的系统或生活形式，而不是独立于意向性行动的准物质主义的基础。因此，主观主义社会科学的关注焦点，即意义、意向和其他"意识"要素，根本没有被放弃。它们被重新认识为语境的要素，而不再被归属于个体行动者的主观经验。更进一步，生活形式的解释牵连到不可被减缩的解释学要素。就此还要说明几点。首先，维氏认为，语言的运作基于松散的规则，因此，语言的解释不能遵循固定不变的演算法。其次，如上文说过的，根本没有不可改变的语境规则可以用来毫不含糊地确定一个行动的意义。因为有包括历史因素的一系列不确定的语境特征会影响到一个行动的意义。所以，对行动和语言的理解，以及最终对生活形式的理解，不能被编码进一组精确的程序规则。在维氏看来，社会科学的主题不能被简约为自然科学中那样的清清楚楚的

"冷酷数据"。[①] 理解生活形式因此就需要那些通常与主观主义联系在一起的解释技术。[②]

因为主观主义的和客观主义的社会科学得以建立的许多两分法被维氏摧毁了，因此维氏的理解概念难以被融合进各单个视界。相反，他显明了每种分析都需要另一种分析。既然他的意义概念涉及广阔的社会语境，我们就不能用"主观"或者"内在"这些侧重个人心智内容的术语来概括此概念。[③] 对维氏来说，理解个人的行动并不包括牵连主观心智状态的过程。但同时，生活形式是需要解释学的诠释的行动系统。

主观主义社会科学家和客观主义社会科学家争争吵吵已历经几代社会科学研究工作。这场争论之所以持久是由于这样一个事实：都有对有错。主观主义者对那种不注重社会行动者的信仰、无法解释意向性行动的社会科学倾注敌意，这种敌意是极为有效的。因为很多情况下，行动的动机恰恰是社会学探求的对象。"若脱离信仰和个人的行动，社会结构就不能得到认识"这一主张也同样是难以被否认的。比如，若脱离社会成员的"观念"，我们不能对"相系的个体据以组织起来的生活方式"说三道四。已经有结构派理论家义无反顾地投身于混合主观主义和客观主义，让"主观主义者的"变量穿进社会结构。比如，皮特·布劳(Peter Blau，1975，180)和威权主义者一样论及社群的价值观，视之为"对歧视倾向施加了外部约束"，他把社群价值观概括为"独立于个体之内在化价值取向的结构性效应"。他的理论目的是要根据"外部的"结构变量来解释社会现象。但他又不能忽视价值观的解释力。结局就是这样的调和；社群价值观被认为是相当程度上独

---

① Peter Winch(1958)已经强调了维氏的进路是与实证主义的经典教义不相容的。不幸的是，他认为维氏的理解概念是要引导在社会中研究观念，而且它不恰当地强调了生活形式多变的特性。阿佩尔(1967)也举出了维氏和解释学学科之间令人信服的平行之处。

② 解释学主题是否相合于实证主义方法是个复杂的问题，已经引起大量评论。也有人主张，解释学探索不能被实证主义所包括，对此主张的精致捍卫见 Taylor(1971)。

③ 较近期的学术研究已强调了马克思的物质主义和对社会是人行动的产物的信仰之有保留的本质。马克思声称，"什么是社会？它可以有什么样的形式？——人之交互行动的产物"(*The Poverty of Philosophy*. 页 152. New York：International Publishers)。

立于社群成员的价值观的。主观因素和客观因素如此的混合对结构分析来说是致命的。甚至技术，这一最接近于外部的、客观的和物质主义的变量，也必须被有意识的社会行动者所使用，并且必须以一组具有社会效力的社会性定义作为中介。这种技术决定论的技术概念据称来自马克思，但是，马克思非常清楚，人对机器的使用，而不是机器本身，才是社会科学解释的恰当焦点。① 这一把社会结构看作是外部的客观系统（此系统决定人的思想和行动，因此在概念上是与人的思想和行动不同种类的）的概念是不可能归到马克思头上的，因为马克思把社会秩序的物化视为异化的标志。② 这是平庸的马克思主义，被社会学家在寻找社会秩序的客观决定因素时动用了。

另一方面，主观主义者声称社会学包括解释行动和描述行动者的情景定义，这也实在没有吸引力。为什么社会学家被引向社会结构的概念？有许多不错的理由。因为社会秩序确实展示出涂尔干和其他结构主义理论家强调过的外部性特征和约束性特征。不可缺少的"虚假意识"这一概念本身就表明了把社会等同于其成员的观念会有许多困难。甚至那些涉及社会成员主观信仰的概念，如"正当性"，也不是简单地表示主观状态。尽管正当性的品质并不独立于个体行动者的态度和信仰，但也不等价于主观意识。正当性是政治系统的特性，涉及实践的整个复合体。它不单纯是个体精神状态的特性。③ 按维氏所言，个体行动的恰当理解要求知晓该行动在其中发生的广阔社会语境。因为行动的意义不是"心智"的特性，而是社会实践系统的特性。

看来，主观主义和客观主义这两个立场都各自有正确的和重要的东西。前者的正确主张有：意义范畴不能从社会研究中取消；若脱离

① "机器和拉犁的牛差不多。当今机器的应用是我们当前经济系统的关系之一，但是，机器被利用的方式全然不同于机器本身。不论是用来伤害一个人还是用来敷他的伤口，药还是药"（*The Poverty of Philosophy*，页 156）。

② 马克思批评蒲鲁东没有认识到是人产生了社会秩序。"他没有理解的是，这些确定的社会关系由人生产，就像亚麻布和亚麻等等也是人生产的一样"（*The Poverty of Philosophy*，页 92）。

③ Taylor(1971)有说服力地论到，像正当性这样的术语不能摘约为构成社会的社会行动者的主观状态。

有意识的人的信仰和行动，连社会结构的概念也不能得到认识。但客观主义的正确方面在于，拒绝把社会研究与个人心智状态的描述相等同，并坚持系统水平的解释是根本性的。维氏的解释行动的概念融合了两个视界的重要元素。他是以对意义的说明做到这一点的，而此种说明涉及到由客观主义者倡导的那种分析。因为维氏所看待的意义应该是社会语境的功能，所以对意义的理解需要那些超越个体行动者主观性的术语。这就涉及理解生活形式。生活形式的概念可以大致等同于社会结构概念，只要恰当地定义后者，即社会结构被视为"可阐释的"行动系统，而不是一客观的、外部的、准物质主义的并在概念上与人的信仰断然无关的实体。生活形式的概念由此可以起到社会结构的重要理论作用，只要这两个概念把注意力转离个体主观性，并把对系统水平的术语的需要强调为理解个人行为的先决条件。

如果社会结构被定义为行动系统，而意义被看作该系统的特性，客观主义者和主观主义者的要求就吻合了。意义研究和社会结构研究成为互相依赖和互补的任务。对主观和客观的观念恰当地重新构造（即让前者涉及社会秩序之超个人的特性，不让后者分离于有意识的社会成员的信仰和行动），将表明这两个路径是互相依赖的，而不是针锋相对的。维氏的生活形式概念暗示了这种综合。维氏的研究显明，主观的东西并非是个体心智的特性，以及被社会科学家处理成客观的东西包括了意向性行动的可阐释系统，进而使得主观主义和客观主义的综合成为可能。通过重新认识主客的意义，维氏的解释概念把两种分析形式的富有成果的要素融为一体。

法尔克(Colin Falck)

维特根斯坦与诗歌

易国林 译

几年前在牛津大学,这位哲学导师的弟子们即将参加考试院(Examination Schools)的最后答辩,去探讨真,善,美的问题。临行前他建议:"记住'不要追求意义,而是要寻找用途'"(Don't ask for the meaning, ask for the use.)。这句话对弟子们意义非同寻常。一方面,最后的考官都是他人的哲学导师;但另一方面,这个口号也包含了相当的真理。

这种"用途说"所反映的哲学研究方法几乎完全是维特根斯坦晚期作品的研究成果,特别是他后半生那些私下广为流传的笔记(最有名的就是《蓝皮书和棕皮书》),以及他去世后出版的《哲学研究》(*Philosophical Investigations*. 1953)的成果。在这两本书中,他推翻了自己早年出版的《逻辑哲学论》中语言方面的理论。如果我们按照维特根斯坦的论证,语言就不该被看作是意念投射在现实中的格子,而应该是一定范围内的活动——比如命令,提问,叙述以及聊天等等。这些活动就像走路,吃饭,喝水和玩耍一样成了我们自然历史的一部分。语言有意义,不是因为它们与世间的万物成一一对应的关系(如果这样,那么我和你都明白一个词的意思就意味着我们都把这个词与头脑中的同一个概念或印象联系在一起),而是因为语言是人们在共同生活的环境中使用的。要理解词汇的意思,只有看它们在公认的语言机制中的作用——实际上就是看它们的用途。维特根斯坦有一篇著名的文章来驳斥纯粹私人语言存在的可能性。他指出这样一个事

实，即这样的语言没有公认的使用规则。

对于这个理论的反驳一直就不利，不那么令人信服（比如维特根斯坦并不否认“私人”体验的存在——只不过它在逻辑上先于公共体验而已）。他的这个论点将使我们不得不重新考虑私人和公共的含义。但在某个领域，这种理论就有局限性。在此领域，强调用途就有引起误解的危险。这个领域就是我们说的想象文学（这里重要的是想象而非文学）。首先就是诗歌。诗歌里有一种很明显的共识，即词并不是按照约定的规则使用。在这里如果“用途说”看起来很有道理，那我们只能这样解释，即词的意思并不取决于它们的实际用途（显然，无论怎样，维特根斯坦本人都不会对词典的注释感兴趣），而是取决于它们的可能用途。这样，论战的武器看起来就没那么有力了（或者说没有那么幼稚而简单了），因为除了自己亲身体验或发现，还有什么能向我们展示现实中潜在并且需要实现的可能性呢？（应该说，这个观点可以用在科学探索中，同样可以用到艺术中，但在本文我们关心的是后者。）

我们不应当把“用途说”受到的这些限制看作哲学分析的失败，而应当看成是对体验之开放性和神秘性的真正证明。这也可能是维特根斯坦自己的意图。维特根斯坦说：‘哲学并不改变事物的原貌’时，他并没有预先判定事物是怎样的（他更不会偏离到假定这些事物非常的普通）这跟他之后的许多人是不一样的。但是，就算维特根斯坦版本的“用途说”没有排除想象和创造，就算它以某种间接的方式向我们提醒了自我的存在，这与对那些事物的基本性质进行系统的哲学分析也是不同的。我们需要做的，除了坚持意义与用途之间的关系外，就是在意义超出常规时对所发生事情的描述。尼采说过：我们早就已经超越了用词所可以表达的。所有的语言运用都以固定的意义为基础，但是运用语言也会遇到只可意会不可言传的时候，但我们还是把这种情况归为可以表达的范畴。从这个意义上讲，有些私人体验逻辑上并不先于公共体验。当我们看到一首好诗或一个恰到好处的比喻；当我们在这些场合可能出现的感受发生变化，而且这种意识变化告诉我们已经有了一个发现，即人类的精神已经向未来踏了一步，

这个时候我们就要能够解释这到底是怎么回事。比喻是有组织而非随意地建立在我们已有的语言基础上。那么，如果没有假定这种“用途说”所试图取代的预设的意义概念（就像在内部和经验性的事情当中那样），我们如何讨论语用的可能性呢？维特根斯坦不回答这个问题，这与他后期拒绝回答此问题的哲学理念是一致的（维特根斯坦很大程度上依靠一个特殊的概念，即语法。语法可以出现在潜在的和现实的语用中，但却不能达到对正在进行的事情进行解释的地步）。要想回答这个问题，我们需要对人类的意识和它在大自然中的地位进行系统的描述，特别是对感觉与语言表达的关系，以及想象力还有艺术基本性质的描述。比如我们可以了解传统的哲学家对此所做的描述。柯勒律治（Coleridge）这种另类的评论家说：“我努力建造一个坚实的基础，使其成为我研究人类意识的整合功能、形成观点的出发点。”维特根斯坦认为系统化的描述也是系统化的争论，这些都是不正常的。只有当我们不去追究被研究的词如何在一般使用中起作用（维特根斯坦无容置疑的自然主义倾向跟功能主义社会学家并不是毫无关系），以及当我们允许语言也“放假”时，这样的问题才会出现。

可能有人会问，系统地描述这些东西对研究实际的文学作品有用吗？从实际批评工作的细节来看，答案显然是否定的。这一点维特根斯坦自己也很清楚。在他的美学演讲中他提醒道：“我们做美学判断绝不是简单地说：“太美了”等等之类的话，它更像裁缝修补一件做得很糟糕的衣服，这时用到的语句非常简洁。”可以说，当我们对某件事物有反应的时候，当我们决定该包含什么，省略什么的时候，审美就在其中。换句话说，审美就反映在我们的品味当中，而不在使用什么抽象的理论当中。

> 我们觉得应该讨论“太美了”这种审美判断，但是我们发现，如果说到美学判断，就找不到恰当的词，找到的词更像一个手势，表达时还须伴随着复杂的动作。

那么我们是不是就可以下这样的结论，即美学理论毫无用处呢？

维特根斯坦有关美学判断的陈述看来好像有些道理，而且也符合现代文学批评中最佳的那些潮流。他首先强调对文本的仔细研读（这是一件复杂的活动），对于“美”和“崇高”进行额外的哲学化就会失去很多。

对此问题的简略回答可能就是，作为评论家不一定要把批评和艺术哲学化，那是哲学家的事情。他们为什么要这样，是因为只有哲学（也就是系统的形而上学式的）论证才能建立这些。但是这样的论证是可能的（虽然在本文是不可能的），并且对评论家自己的分析方法会产生重要的影响，虽然这样的论证决不能替代分析工作。如果我们进一步探究维特根斯坦后期的语言观和审美观，这种影响就不难理解了。

维特根斯坦本人对文学的评论并不多，但是他后期的哲学对文学批评的影响在约翰·凯西（John Casey）的《批评的语言》（*The Language of Criticism*）（Methuen）一书中有详细的叙述。凯西的主要论点是反对浪漫主义和后浪漫主义批评方法的。这一点从他说‘上述方法在文学中是作为一种解释来满足人们的感情’（楷体为凯西本人所加）就可以看出来。他告诉我们，之所以持这样的观点是因为他认为，英国的文学批评从华兹华斯开始就没有消除那些差强人意的感情理论，结果造成艺术和文学批评中的“非理性”因素总是给人一种矫揉造作的印象。

他说，这种包括新批评主义的批评在基本假设方面就有表现派的作风。人们认为艺术作品是在传递，表现或者唤起艺术家亲身的感受。

他接着说，很明显，表现主义至少在有些形式上与意义的客体指向性（object-designation of meaning）紧密地联系在一起。意义的客体指向性指的是认为词有意义是因为它指向了外部或内部世界的事物。而这正是维特根斯坦最想推翻的。凯西列出了维特根斯坦的大概观点，接着他研究了其他形式的表现主义以及不同的作者。通过研究，他证明受到了表现主义理论影响的最重要的理论家包括艾略特（T. S. Eliot），米德尔顿·默里（Middleton Murry），伊沃·温特斯（Yvor Winters），苏珊·朗格（Susanne Langer）和诺思罗普·弗莱（Northrop Frye）。在文学批评方面跟维特根斯坦的观点最接近的现代评论家是利维斯（F. R. Leavis）。之所以如此，部分原因是因为他根本没对文学批评发表见解。他没有对文本与其他东西的关系作误导性的评论，只是继续研究他的文本。

凯西的论证细致而具体，对文学批评感兴趣的人都应该读一下。你也不难同意他得出的主要结论。最重要的是当我们讨论诗歌蕴含的感情时，我们最终讨论的却是诗歌本身；所以我们就不用假装说对诗中感情的讨论就是对诗歌本身进行具体研究的某种替代。第二点也是比较普遍的一点就是，有些理论把文学的美妙之处建立在某个特点之上，比如感情表达，重要的表达形式，符号顺序或者是对于原型的反映，但这些理论最终都不得不通过对具体文本的细致分析和对比来揭示某个特点的存在。因此理论不可能替代批评。《批评的语言》一书表现的或可以从中推理出的还包括以下几方面：(1)仔细研读是批评的必要条件。(2)一部文学作品是具体而独特的，不能把它变成某种抽象的道德符号（从文学价值看）；也不能把它看成是对上述道德符号的反对。诗歌的目的不是说教。(3)正如柏拉图所说，最重要的文学讲的是关于神的虚构的事情。这种文学似乎要祈求获得那些与既定道德体系现在不符合，而且可能永远都不符合的行为方式。另外，虽然凯西没有作进一步推理，我们仍可以增加一个第(4)点：有关文学批评的这些方面同样适用于艺术。诗歌作为诗歌，不能依靠抽象的框架，不论这种框架是道德说教抑或原形神话还是任何其他形式的框架。这些都要通过实践才能证明（proven upon pulses）。

如果所有这些都来自维特根斯坦后期的语言观，这种语言观对任何可能的现代诗学肯定都非常重要。但是，在下结论之前，我们值得从更加系统化的观点这个角度，而非维特根斯坦本人界定的范围来考虑整个问题。这样，我们在发现优点的同时，有些缺点也显现出来，这些缺点可以溯源到许多哲学家在维特根斯坦的哲学中发现的缺点。问题的根源在于对“用途”的强调（这一点甚至已经纳入了维特根斯坦的特定语法概念）。这一点虽然给我们提供了有价值的见识，但同时带来一个倾向就是无法解释语言的发展。如果我们集中在用途上，发

展很容易被看成偶然或暂时的，而非语言的基本性质。用个更形而上学的名词来描述它，我们就可以说：在维特根斯坦的哲学里，人类的想象很容易被看成是偶然或暂时的，而非人类的基本特性。事实上，如果没有这种想象能力，就不可能体会到我们事实上拥有的世界；最近的哲学家（比如斯特劳森[Strawson]，汉普希尔[Hampshire]，梅洛—庞蒂[Merleau-Ponty]我们只列出那些最容易跟维特根斯坦的哲学联系在一起的人），沿着康德（Kant）和黑格尔（Hegel）曾走过的路线，他们的观点直指维特根斯坦的这个结论（更重要的是，他们已经证明，有些系统化哲学通过有所作为仍然是可能存在的）。实际上，我们争论的不应该是维特根斯坦的审美观，在此方面，他说的极少几句话却很有益，它使我们从一般性上转移到了特定的事物本身，我们争论的应该是他总的哲学观点。传统哲学也就是形而上学，几乎作为一件虚假的难题，或是一幅禁锢我们的图画出现在维特根斯坦后期的讨论中。另一方面，他说，我们要做的就是把词从形而上学返回到日常生活的使用当中。如果与虚假的形而上学之谜相对立存在一个真正的谜团，那么维特根斯坦的哲学看上去就更像是对生活中严肃问题的准备，而非任何类型的实际指南（有关这个谜团的根源，有人比较了维特根斯坦与弗洛伊德的作品。可以说，对于维特根斯坦和弗洛伊德而言，总有一天，我们会重新审视外面的世界。依靠养成的自觉意识，我们努力从生活的残迹中悟出什么。对他们二人来说，危险在于，解药没有变成生活的 propedeutic，最后反倒取代了它）。维特根斯坦并不相信系统理论（虽然他后期的语言观就是这样的典范）。因此，他没有给我们提供一套艺术理论，把艺术作为一种人类活动来阐述它的重要性和向心性。但是我们确实需要一套艺术理论。在世界的现有状态，如果阻止我们获得这样的理论，那可能就是一个社会性的问题，也是个哲学错误了。

所有这些是如何在实际上，或者可能的情况下影响文艺批评实践的呢？问题的关键可能在于，就算不解决主要的哲学方法问题，我们也能看到维特根斯坦哲学的反形而上学趋势如何破坏或者歪曲一些评论家的作品，这些评论家过分依赖或只依赖维特根斯坦的（本身很有价值的）语言观和美学评价。维特根斯坦没有解释或者纳入自己框架的是，语言是如何表述人在梅洛·庞蒂所说的“前客体”世界里的体验的。后期的维特根斯坦认为，我们不可能就语言与它所表述的事物之间的关系做出有意义的评说（这就是凯西反对表现主义的基础）。维特根斯坦在早期的《逻辑哲学论》一书中担心的几乎完全是这个问题。但是他对自己早期作品的批判非常尖锐，甚至认为语言和现实之间矛盾的其中一方被完全抑制住了。这是诗人难以接受的，人们也希望评论家持同样的立场。我们知道洞见就来自事物的内部。为了表述总体的现实，我们不可能站在语言外面讨论语言恰当还是不恰当，总得找个落脚点。但是当语用通过诗歌中的比喻和它特有的象征过程相互转化时，我们就有理由问这到底是怎么回事。后期的维特根斯坦根本没有给我们提供比喻或符号论方面的理论。在牵扯到感情的地方，除了就诗歌本身，对任何有关诗歌背后感情方面的问题是否有话可说，但我们都知道更重要的是这样的感情是否一定存在。我们可能想说诗中有某种精神在起作用。这样的说法应该是对的。但是，我们应该向黑格尔这样的哲学家，而不是向维特根斯坦，去查询对这种情况的描述，最终我们靠直觉猜测成功或失败的确定性还是为了我们自己，为了体验一首诗的意境。当我们知道的与不知道的发生联系时，这种体验的中心就有非理性的成分。如果我们的哲学不能给这种非理性提供一个理性的解释，那我们就要用一个可以解释的哲学来取代它。

有没有可能在这里只是个侧重点的问题呢？如果我们以正确的方法集中在诗歌本身上面，我们就可以忽略这些哲学目标吗？看起来不太可能。凯西顺着维特根斯坦的理论提出仔细阅读是评论的必要条件。事实上危险在于我们可能把它也看作充分条件。我们可能会认为从普通意义上，从逻辑以及思维的角度看，阅读是唯一重要的事。我们读诗时的情感反应，以及感受到的意识变化（或缺失）都可以被认为是不相关而不予考虑。这就成了一个严重的错误。的确，我们读诗时存在的某种特定的感情并不能作为一种可靠的标准来看待诗的好坏，因为同样的感情可能由其他方式引起。但是如果不考虑这些感

情，认为诗的艺术性与它在读者身上产生感情的能力毫无关系，那意义就完全不同了。

虽然维特根斯坦同意对洞见的感觉很重要，但他对此却没有什么定论。另一方面，凯西在这些问题上要灵活一些，比如他就断然否定了苏珊·朗格的作品。在这方面他说了很多：

朗格夫人的理论并不具说明性，这一点从她对下面这些重要问题的原型式的形而上学的回答(archetypically metaphysical answer)就可以看出来。比如对这个问题："如何了解一部作品的意思?"她的回答是："通过直觉这样的智力活动。"

但是武断也可能造成相反的结果，因为如果你读了朗格夫人的理论，肯定会发现，虽然她的理论本身对文学评论并不起什么作用，但她的艺术理念比凯西的更有道理。比如在她写的《感情与形式》(*Feeling and Form*)一书中，人们多少还是看到朗格夫人对形而上学和直觉这种脑力活动的信心(可能这正好切中了要害，一方面去掉了凯西说维特根斯坦该负的责任，另一方面，它也提到了凯西的一种倾向，即突然切入一个维特根斯坦不愿涉及的领域。在上述引文中可以看到，凯西这本跟维特根斯坦完全不同的书里，有点旧式的证实主义(verificationalism)甚至庸俗化(philistinism)的味道。实际上似乎有这种可能性，如果凯西面对朗格夫人时愿意采取不那么武断而是更宽容的态度，那么他的整套理论就面临困境了。朗格夫人的艺术理论基础除了其他的，相当一部分来自维特根斯坦早期那本饱受评论的《逻辑哲学论》中的主张。首先，她非常感兴趣的是语言之间以及语言与世间万物之间的种种类比，象征或"镜像反射"的关系。对后期的维特根斯坦和凯西来说，这些问题已经不值得讨论了。但是在探讨这个问题时，朗格夫人表现的恰恰相反，她对比喻和象征主义的观点似乎对真正理解艺术的本质很有帮助。按照她的论证，人们就可以发现表现主义的评论家究竟错误到何种程度，并能发现一个命题形式与另一个命题形式，或者它与某种感情或者某个一般不被当作命题的非言语行为之间的相似有多么完美的意义。

在文艺评论中不承认直觉性的智力活动这种方法所导致的风险

由约翰·巴利(John Bayley)在《浪漫主义的幸存》(*The Romantic Survival*)一书中作了精彩的总结：

令人痛心的是，按照那些分析式评论家要求的方法写文章并不难，这些华而不实的文章倒很容易通过他们的审查。

巴利接着说，分析的危险性在于，当人忽略了不论是天生的还是后天学到的品位这种老观念，就会更倾向于接受众多平庸的作品。他可能通过莫名的忧虑，或者身体的颤抖，甚至毒品的效应来讨论一部作品。这种类比已经被专家们攻击为轻浮或不当的。但是依然存在这样的情况，即用这种方式描述感情回应的浪漫主义作家比起当代的分析家们更难被人接受。

在叙述一个现代分析家是如何解释一首虚构的现代诗中的亚布莱克语句(sub-Blakean line)时，巴利提出了一些令人担忧的暗示，"密集的雄心勃勃的加工厂"(those dense ambitious mills)这个词组由于它的丰富内涵越来越在诗评中受到宠爱。批评者的独创性正在替代诗人的灵感而发挥作用。巴利总结道：对诗歌来说，解决问题的方案是这样，既在分析一首诗之前，我们也在全心全意地遵守诗本身意境的同时，关键是要根据自己的喜好回到浪漫主义的批评前提上。一首诗是个魔鬼也是部机器，作为机器它可能被拆开，然后无情地展示给别人，而魔鬼仍然被人赋予了古老而浪漫的恐怖意境。

我想许多人都会同意，在对一首诗进行评论性的展示或陈述时，我们很快就会无话可说了。评论一首诗看上去常常像是从四面八方来戳它，有时候方法非常武断，就是为了使读者和自己看清那里面有什么。布莱克默(R. P. Blackmur)肯定被认为是最出色的现代诗评家，他把新批评主义和旧浪漫主义的联系最清楚的展现了出来。他把诗评看作一种搭脚手架的过程，这样就可以更接近诗本身。布莱克默认为真正的诗中的感情是意犹未尽的，它不可能变成任何其他的事物。(这里跟柯勒律治的说法联系很紧密)细读文本的目的，无疑就是这个搭脚手架的过程，这种方法起到的唯一作用也就是如此。布莱克默自己的批评方法大多时候就倾向于在诗本身周围搭造一首"金属的诗"。批评就是一部机器，一个工程，设计它就是用来与诗搭配并且展

示这首诗的机械构造的。但是批评也要借用于，并且最终也是为了展示使其为真正的诗所必须的朦胧感。人们都知道布莱克默自己就是个诗人，虽然看起来他的诗偶尔依靠的是一种模糊性，这种模糊性也救了他的诗。但是他的评论就算是在那些主张细读文本的最优秀的评论家中也显得缺乏敏感性。这类评论家根本就没准备认真分析诗中的非理性成分，他们似乎把细读文本看作既是充分的而且必要的（凯西认为艺术和批评中的非理性因素具有一种虚假的优势；但这种优势的确存在，并且是不可缺少的）。可能在这里人们想起了利维斯(Leavis)，《英文诗的新方向》(*New Bearings in English Poetry*)可能成了当代评论家的某种绊脚石。这本书的缺点可以从它糟糕的直觉反应（这在诗歌领域中是一种没品味的表现）以及对诗中智力层面过渡的强调可以看出来。就算是艾略特这个 17 世纪的智慧及诗歌复苏运动后的另一位主要评论家也沿着类似的路线破坏了很多东西。安东尼奥·马卡多(Antonio Machado)在 1931 年说到："有人谈到了新古典主义，甚至知识分子的诗。知识分子从来没说，这些不关他们的事。虽然如此，这种理性对于诗歌的作用就是要求诗歌必须要有实质性的内容。我们今天最需要的可能就是记住实质性内容的必要性。为了这个目标，我们必须取缔本世纪早期对形而上学诗歌的浓缩工作，（这些包括我们对那些过分理性化的学术读物的默许，还有对英国文学事业的发展以及对理性化和离心化诗歌实际创作的支持），然后重新建立起我们与早期浪漫主义诗人的联系（特别是柯勒律治与济慈(Keats)）。我们应该想到这样的可能性，即有些特别好的诗歌几乎是无法进行解释的。比如哈特·克莱恩(Hart Crane)早期的抒情诗，就像律师们偏爱不好的法律是因为这使他们更有用武之地那样，当代的分析家们更喜欢他晚期的巴洛克式(baroque)诗歌，这难道值得奇怪吗？我们应该问问自己，也许像豪斯曼(Houseman)，欧文·巴菲尔德(Owen Barfield)，莱斯利·史蒂芬(Leslie Stephen)，蒙塔古(C. E. Montague)这类并不时髦的非学院类评论家（如果我们可以这样称呼他们的话）是不是比别人掌握了更多的真理。品味绝不是一件可有可无的事，它可能最后几乎成为最重要的因素，因为品味就是觉察到实

质的能力。

维特根斯坦的美学演讲清楚地道明了品味的重要性。但是他的语言观，以及约翰·凯西对此理论的应用致使我们把诗歌看成一种逻辑的东西（虽然是一种非常规的逻辑，这也是维特根斯坦本人对语法的称呼），还有把解释活动看作对逻辑模式的解释。如果我们只相信逻辑，我们就一直有被欺骗的危险，比如被喂饱了的鸟，虚假的桥梁建筑作品，还有那些看上去像诗实际上并不是诗的作品所欺骗。事实上对一首成功的诗，或者说它到底成功在哪里真是没有多少可以谈论的。有时候我们可能比较容易说一首诗为什么失败，因为至少我们可以像发现生活中虚假的东西那样发现诗歌中虚假的成分。如果有人跳水时胸腹先着水，我们总能看到溅起的水花。评论家看到一首完美的或近乎完美的诗时，能做的最好就是把他们收进诗集。在诗集里，这些诗至少可以相互证明彼此的价值。我们怎么知道一首诗是完美的或近乎完美的？只靠感觉是没用的。感觉可以证明一些东西。到头来唯一超出个人感觉的考验就是他人的感觉和历史（相对）的最终裁决。就艺术来说，上帝就是历史。最后，我们就可能对诗歌的原理说的更多，因为随着时间的推移我们就可以看到的更多，生活需要时间赶上来。

当浪漫主义理论家，以及新柏拉图学派的（几乎）每个人看到艺术为我们指明了现实中更深层次的发现时，看来他们已经抓住了事物的实质。艺术并不适合柏拉图，只有哲学才适合他。新柏拉图学派给艺术的定位就相当于柏拉图给哲学的定位。另一方面，用维特根斯坦的话来说，谈论这些并没有特别的意义。今天，当我们这样写时，济慈的话语就富有一番含义。

> 幸福在哪里？
> 在对神圣友谊的热爱里，
> 这是真正的友谊……

但是梅洛—庞蒂说实质既不是在表面之上，也不在表面之下；它

是联系某一特定事物与它的变体的纽带，它既不在它的背后也不在它之外，而在事物活动的中心……我们需要的是人世间的诗，既不是天堂的，也不是地狱的。

这样的解释今天意味着什么呢？人世间的诗又是什么呢？它们都是什么模式的？还能找到神话和原型(archetype)吗？看来是可能的。如果基督教倒退到原始的平等状态，即人们对于传统的迷信都不相信，我们就会更容易而不是更难于找到答案。诗人，还有对梦有研究的心理学家(像荣格，弗洛伊德的作品很多人都读过)应该给我们指明世间的事物是如何存在的。另一方面，有没有可能像最近有些评论家提出的那样，艺术的将来会变成性解放那样？难道文学和所有相关的东西都完了？当它变得与淫荡无异时，也就没有想象的空间了，这样可能最后就没有必然的矛盾了。最早的宗教表演活动几乎肯定是癫狂。但是如果诗人成了未来的祭师，我们就需要新型的宗教活动了。里尔克(Rilke)说艺术使我们有可能看到新世界和新时代。将来的诗处在一个经济上和社会上以完全不同的方式解放了的世界里，这一可能慢慢就会变成现实。

维特根斯坦对于具体性和特殊性的强调很有价值，但有些晚了。这一点凯西说得很清楚。在有关诗歌的地方我们需要这样的哲学论证，以支持意象派诗人曾经靠自己的直觉勾勒出的作品，因为这些诗作的哲学环境不仅与他们的作品不匹配，甚至对他们真正的意图怀有敌视。我们今天需要的似乎是修正的意象派诗论(Amended Imagist Poetics)，它们能够为心灵的事物，也就是诗中诗人(或者某个人)的存在提供恰当的中心地位。意象派诗人创作的诗歌大部分都仍然可以采用(它们都根源于早期的浪漫主义)。但是我们不能像意象派诗人那样排斥或者忽视诗歌想象的空间。因此我们对于维特根斯坦的讨论必须谨慎。

我们都知道非理性，但是我们却不知如何对付它。在维特根斯坦后期的作品里，从每一页，以及他奇特的格言式风格的每一个点点滴滴，都可见到他对非理性的理解。但是这些东西并未形成系统的哲学，写作时总体上仍然是支离破碎的。《逻辑哲学论》受到了叔本华很

大的影响，它讲的是有关思维以及思维在自然中位置的问题。不奇怪的是，很多哲学家已经意识到，虽然这本书在语言本身的实际结构方面有错误，但相对于《哲学研究》在理论方面有限并且被歪曲了的位置，他们对于前者的系统基础更有话可说，虽然后者为语言的性质提供了宝贵的见解。《逻辑哲学论》中的很多提法在批评，艺术以及文字与精神之间犹存的问题等等方面，看上去仍然很有道理：

4.022 命题表现它的意义。

命题如果是真的，就表现事物如何存在。而且它说明他们就是这样存在。

4.121 命题不能代表理想的方式，它只是在命题中真实地反映自己。

那些语言中可以映射自己的事物，语言无法表现。

那些可以用语言表达自身的事物，我们是不能用语言表达的。

命题表现现实的逻辑形式。命题展示这个形式。

5.6 语言的界限就意味着我们这个世界的界限。

6.522 的确存在无法表达的东西。它自己表现自我，这一点是神秘的。

6.54 我的命题在这方面是阐释性的：了解我的人，当他经历过这些命题，研究并超越他们之后，最后认为这些命题是无意义的。(可以说，他爬上去之后，就必须扔掉梯子)。

他必须克服这些命题，然后才能正确地认识世界。

7. 在不能言说的地方，必须保持沉默。

刘易斯(P. B Lewis)

维特根斯坦论语词和音乐

张　军 译

关于维特根斯坦对音乐的浓厚兴趣，他的许多学生和朋友都曾谈及。冯·赖特(G. H. von Wright)在他的文章《传记概略》(*Biographical Sketch*)中说："即使以最高的标准来衡量，维特根斯坦也极具音乐天赋。他会吹单簧管，还曾一度希望当一名指挥家。"特鲁里(Maurice Drury)也写道："从维特根斯坦听音乐的专注神情你就知道音乐是他生命中非常重要非常深刻的东西……我永远不会忘记他引用叔本华的名言'音乐自成世界'(music is a world in itself)时的极其推崇的态度。"

维特根斯坦几乎在他所有的著作中都对音乐有所论述，他对音乐的关注由此可见一斑。

以下的例子会使我们对这些论述的要旨有一些了解。在《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)(1922年初译本)中，他认为："命题不是词语的混合(正如音乐主题不是音程的混合)"(3.141)。在《哲学研究》(*Philosophical Investigations*)中，他说："言语有无思想就像演奏音乐有无思想一样"(341；比较《蓝皮书和棕皮书》，页42)。在《数学基础评论》(*Remarks on the Foundations of Mathematics*)中，他把数学问题的本质和用勃拉姆斯对海顿的圣安东尼赞美诗的变奏曲的第一部分的风格来建构第二部分的问题作了比较(页167)。

由以上例子可以看出，维特根斯坦对音乐的涉及是为了阐明非音乐问题或与音乐无关的思想。这体现在两个方面：一是他的哲学关注

焦点总是逻辑和语言的本质。他很少直接论及音乐本身，这让很多对美学有兴致的哲学家失望。再者，维特根斯坦的风格，特别是他的后期作品，充满了意象、比喻和比较，即一个话题，问题或论点和其他事物的比照。另一个他常使用的喻体就是人的脸，在《哲学研究》的第536节，音乐和脸同时被提及，“对一种面部表情的重新解释可以比之于对音乐中一个和弦的重新解释：我们先感到它是向这个调的过渡，又感到它是向那个调的过渡。”

本文试图探讨维特根斯坦对理解句子和理解音乐所作的明确的比较。这在他的《哲学语法》(4节)，在《棕皮书》(页167)和《哲学研究》(527节)中都曾谈到。在《哲学研究》中他说：“理解句子和理解音乐主题的关系比我们想象的还要亲近。我的意思是说理解句子和一般意义上的理解音乐主题的关系，比我们通常所想象的更接近……”。

维特根斯坦作这个对比是为了给如何理解句子以启示。但我此刻的兴趣刚好相反。我想通过他的类比来看他是如何看待音乐主题的理解的。这应该是可能的，因为如果维特根斯坦对音乐主题的理解没有自己的看法的话，作这样的类比就没有任何实际的意义，他也就不会作这样的类比了。

即使只匆匆浏览一遍《蓝皮书和棕皮书》或者《哲学研究》也能看出维特根斯坦极力反对这样的观点：理解语言由一次或更多的内心体验构成。那么，我们可以认为，他也反对对音乐作如是的理解。

当然，不可否认，音乐确实能唤起人们的各种内心体验：柴可夫斯基的第六交响曲的最后乐章给人悲怆感，而贝多芬第九交响曲的最后乐章却能使人欢欣鼓舞。但是一些哲学家和作家则走得更远，如托尔斯泰在《什么是艺术》(*What is art?*)一书中的观点。他们声称艺术是一种活动，在这种活动中，一个人把自己所经历的情感通过某种外在媒介传递给其他人，使其受到感染，从而也体验了这种情感(参看第五章)。按照这种看法，对一部音乐作品的理解由体验构成，即对作曲者创作时的情感的类似体验；或者更精确地说是对作曲者想要通过音乐所传达的情感的体验。

在《蓝皮书和棕皮书》一书中，维特根斯坦清楚地表明，这种观点

让他感到反感。他反驳的理由是这种看法贬损了音乐，使音乐沦为产生系列情感的工具(页178)。这样一来，似乎任何能够产生各种情感的东西都可以代替音乐了，比如毒品，维特根斯坦在1938年的系列美学讲座中就曾以此为例(LA P. 29, ftn. 3)。有趣的是，柯林伍德(Collingwood)在《艺术原理》(*The Principles of Art*)(1938)一书中也对这种看法做了与维特根斯坦完全相同的批评，他指出，按这种观点，“艺术家就不过是一个传播者，传播毒品、有害或有益的东西……”(页34)。

维特根斯坦还以以下的主张来反对这种观点(理解语言由一次或更多的体验构成)：即把注意力放在什么样的具体情况下，我们认为某人理解了语言，有什么依据使我们相信某人理解了语言。这是他在1938年的美学系列讲座的首次讲演中就提到的，他说：“如果一个人欣赏和喜欢大家所认可的音乐，却记不住其中最简单的曲调，我们认为他并不理解音乐。我们不会因一个人听音乐演奏时感叹一声‘啊’，就认为他具有音乐天赋，就像我们不会因一只狗在音乐演奏时摇尾巴就认为它有音乐天赋一样，因其本质并无多大区别。”(LA p6 §17)我们判定一个人是否理解他所聆听的音乐不只是看他发出“啊”、“多美妙啊!”、“真太好了!”的感叹，他还要根据音乐的特点做出自己的审美判断，以表明自己为什么喜欢这首而不喜欢那首，喜欢这种演奏而不喜欢那种演奏。音乐不是一些混杂的声音，也不是毒品，它是可以被人清晰而理智地谈论的东西，比如，你可以认为某个转调是否妥当，并解释你的原因。这也部分解释了维特根斯坦为什么在1933年的美学讲座中把句子“这个低音移动太快”与数学上的一个比特(bit)相比，这也解释了为什么对所听到的乐曲的体验的谈论不是判断你是否理解音乐的标准，因为那不是关于音乐本身的谈论。因而会有这种可能：你听音乐时有一些感触，但并没有理解音乐；或者哪怕你听音乐时没有产生某种感触，你却理解了音乐。总的来说就是，说某人有某些体验、感觉或者产生了某种意象和说某人理解了某事是有区别的(参 PIp. 181)。理解这种活动并不伴随于听的过程，不管你听到的是一个句子还是音乐主题。(参 Z§159,163)

谈论音乐也不是理解音乐的唯一标志:你演奏得如何也同样重要,如果不是更重要的话。比如,听两位钢琴家演奏同一首曲子,我们可以从他们演奏的情况判断哪位理解了这首曲子,哪位没有。但是我说的"演奏"不只是指技艺高超的乐器的演奏:也包括简单的哼唱、演唱和谈论音乐。演奏音乐,突出这部分,简化那部分,和谈论音乐一样,是把注意力放到音乐特征上的一种好方法。维特根斯坦在 1933 和 1938 美学讲座中还强调了另一种把注意力放到音乐特征上的方式,这种方式闻所未闻,就是把音乐和其他事物进行比较。其他事物可以是同一位作曲家写的另一首曲子——比如勃拉姆斯(Brahms) E 小调大提琴奏鸣曲和他的 F 大调大提琴奏鸣曲的比较——或者是由另一位作曲家所写的乐曲—— 勃拉姆斯的 D 小调钢琴协奏曲的最后乐章和贝多芬的 C 小调钢琴协奏曲的最后乐章的比较。但比较也可以是音乐和非音乐作品的比较——比如德彪西(Debussy)和莫奈(Monet)的绘画的比较,或者如维特根斯坦所举的例子:勃拉姆斯和科勒(Keller)的诗歌的比较(LA p. 32, ftn)。比较还可以是和非艺术品的比较——如爱尔加(Elgar)把他的《神秘变调》(*Enigma Variations*)之一与一位朋友走出房间的样子进行比较;或者像福斯特(Foster)把贝多芬的第五交响曲的第三乐章和"一个小精灵轻快地在太空散步"做比较,紧随其后的是"大象在幕间跳舞"(Howards End, chap. 5)。

否定理解音乐是由一次或更多的体验构成的同时也得承认有某些体验就是对音乐欣赏、产生喜悦的一部分(参 Z § 169)。——罗西尼序曲高潮给人的脊背带来的麻刺感(tingle),莫扎特安魂曲中的愉快兴奋。当然尽管对音乐持有这样的看法,这种否定和承认,在维特根斯坦后期作品对体验、理解和意义的谈论中非常典型,然而他有的文章却也显示了不同的态度。比如,在《字条集》(*Zettel*)第 165 页他写道:对音乐的理解并不是感觉,也不是各种感觉的总结。但是,说音乐的理解是体验也有一定的道理,因为理解的概念和其他体验的概念有相似的地方。你说:"我对这一节的体验不一样。"但是仍然,这个表达也只当你熟悉这些特殊的语境时,才能告诉你"发生了什么"。要说明"这个"特殊的语境,需要对维特根斯坦说的体验一词的意义进行考察。这样,我们可以进一步明了理解句子和理解音乐主题之间的类比特征。

在"体验词的意义"的口号下,维特根斯坦收集了各种现象,这些现象都涉及到我们对语言使用的反应和态度。这里选取三个例子:(1)对一个熟悉的词有时候会有这样的感觉,它不是一个武断的符号,而是唯一适合这个意义的词(BBp. 170)。比如你用一个新词来代替一个熟悉的词,就可能产生这样的感觉(参 Pip. 214)。这种情况在阅读安东尼·伯吉斯(Athony Burgess)的小说《发条橙》(*A Clockwork Orange*)时常见到。如果用"litso"代替"face",用"goloss"代替"voice",那么说"making a sneering litso and speaking in a loud proud goloss"这样的句子,就会听起来怪怪的,因为这些新词还没有"接纳"这些意义。(2)在另一种情况下你也可以体验到词的意义:不断地重复一个熟悉的词,直到感觉它只是一个发音,而几乎不是一个有意义的词(PIp. 214),就像是离开了水的无助的鱼。但是把它放进水里,在正常语境下再使用这个词,它就适应了,成为环境的一部分。这就是这个词义的实际表象(PIp. 218)。(3)维特根斯坦还提到了一种游戏:自言自语一个有歧义的词,一会儿表示一个意思,一会儿又表示另一个意思,每次就会对这个词有不同的感觉。说"march",意思是月份的名称,即三月,再说"march",意思是命令,即"行进!"(Pip. 215)每次说得不一样,对它的感受也不一样,你也就体验了它的不同意义。

那么应该如果理解对词语意思的体验呢?一种答案是:不是像威廉·詹姆士(William James)理解的那样。举例来说,在他的《心理学原理》(*Principles of Psychology*)一书中,詹姆士认为,"在被理解的句子里,每一个词对意识来讲都不仅仅是噪音"(页 281),他是指句子里的每一个词。他说:"在人类的言语中,没有哪一个连词,介词,也几乎没有哪一个副词短语、句法形式、语态变化不表达细微差别或者某种关系,某种我们在某个时刻实际感觉到的存在于我们思想中的显著的客体间关系。我们应该像说"blue"(忧郁)的感觉,"cold"(寒冷)的感觉那样容易地说"and"的感觉、"if"的感觉、"but"的感觉,"by"的感

觉(页 245—246)。但是说我们听到和理解一个句子时就有所有这些感觉(感受)是不对的。要表明什么是对一个词意义的体验,我得描绘一些特殊的情况,在这些情况下我们往往会有对词语意义的体验。维特根斯坦在评论玩说有歧义词的游戏(即一会说这个意思,一会儿说那个意思)时问道:"如果灵敏的耳朵告诉我们,我对这个词一会儿有这种体验,一会儿又有那种体验,——那这能不能表明我在讲话的时候往往对这个词没有任何体验呢?"回答显然是能。当然,这种认为我们在使用、理解语言的时候,并不总是有对词语意义的体验的主张,正强调了前面的观点:理解并不是体验。然而,这种主张也含有这样的暗示:我们可以想象这样一个意义的瞎子(meaning-blind),一个尽管使用和理解一门语言,却不能体验词语意义的人(Z § 183)。照此推广,我们可以想象有一种可以称为意义的瞎子的人(参 Z § 145;PI § 530)。这一点我呆会再讲。

维特根斯坦在《研究》的第二部分第六章试图阐明体验词语意义的概念。他考虑的例子—"if 感受"正好和詹姆士的讨论相呼应。维特根斯坦指出,"'if 感受'不是伴随着词语 if 的感受"(Pip. 182)。这就等于完全否定了在使用词语 if 时我们会产生 if 的感受。即使在我们确实有"if 感受"的时候,这种感受也不是伴随着这个词而产生的。因为伴随物在有没有它所伴随的事物的时候,都可以存在,就像钢琴师和歌唱演员在一起排练歌唱表演前,可以单独排练一样。然而,如词语 if 不是正在被使用的话,if 感受也不可能出现。我们确实很难理解怎么会有人说可能出现。用维特根斯坦的例子来说,如果有人在谈到他对词语的感受时说,他用"but"的时候有"if"感受,我们又会怎么说呢? 如果我们可以确定这个人使用"if"、"but"这些词的方式和我们一样,我想我们就会倾向于做出这样反应,说这个人所谈论的不是我们所谈论的。按我的理解,维特根斯坦的意思是,一种感受只有在 if 的上下文里才能被认为是 if 感受;离开了 if 的使用,就不能认为是 if 感受。以下的情况也许证实了这一点:如果 if 用于不同的语境,我们就倾向于说有多种 if 感受,比如"当 if 在句中重读和当与它邻近的词重读的时候(参 Pip. 182)。我们会说,有不止一种 if 感受,也就如:如果琼斯去我就去;如果琼斯去我就去。

维特根斯坦建议,把 if 感受和一个乐章给我们的感受进行比较。他举了一个例子,比如这句话"这里好像在做一个结论。"在我看来,你可能用这句话来描绘你听不同的乐曲的感受,而这些乐曲并没有一个相同的乐句。也许,我们应该说,就像"if 感受"不只有一种一样,"结论(conclusion)感受"也不只一种。一个具体的乐章给你的感受就像 if 感受一样,乐章演奏时你可以没有这种感受,但乐章没有被演奏时你也不可能有这种感受。这种感受并不伴随着音乐的演奏,因为这种感受是由音乐是不是由这种方式演奏来确定的。

为了进一步弄清楚体验一个词的意义和体验一个乐句给我们的特别感受的关系,让我们回到先前的观点:即我们可以想象一类不能体验词语意义的人,那么这些人的语言会是什么样的呢? 语言的本质在个人的使用中,维特根斯坦认为,"语言符号对人产生的印象不起作用"(Z § 145),或者,如他在另处讲的,这种语言"在使用中词语的'灵魂'不起作用。"(PI § 530)。从"选择和评价词语"的不同方式,就可以看出我们和这些人的区别。(Pip. 218)比如,体验不到意义的人不会反对单词拼写的任意变化(参 Z § 184),也不会反对有系统地每天对词语进行一些改变。(Z § 148)维特根斯坦认为,故事不会用这种语言来写,因为对于讲故事和写故事来说,怎样讲和讲什么同样重要。如果这一点是对的,那么诗歌就肯定不会用这种语言来写。因为诗歌要求你有对词语的感受。也即是,写诗歌和理解诗歌要求体验不到意义的人所做不到的事情:如有对选择恰当词语的感受,对在诗里的某个地方需要的最佳词或者唯一能够使用的词的感觉;再如,阅读充满感情的诗歌的能力,以似乎每个单词都充满意义的方式去阅读诗歌的能力。

现在让我来以霍普金斯(Gerard Manley Hopkins)的诗句为例,阐述如何体验诗歌里某个词语的意义:

Earnest, earthless, equal, attune able, vault y, voluminous, Stupendous

Evening strains to be time's vast, womb-of-all, home-of-all,
Hearse-of-all night.

利维斯(F. R Leawis)在他的《英语诗歌的新方向》(*New Bearings in English Poetry*)中对这几行诗作了如下的评论:

这首诗以傍晚转入夜晚开场。我们不只是被告之夜幕的浸袭(strain),我们感觉到了它的降临。在头韵、辅韵和韵律的移动和行进中,我们感觉到了傍晚转入了夜晚,夜幕渐渐笼罩了一切。这个过程和意义在一系列活动中的发展是紧密联系的,相互交融的:夜色起初是恬静的、肃穆的、飘渺的、和谐的,继而变得不那么平静,变得威严起来,令人起敬畏之心,最后在一片黑暗中夜幕降临了。

要感受霍普金斯诗中夜色的浸袭(strain),一个条件似乎是要能体验"strain"这个词语的意思。但是,如利维斯指出的,这个感受的产生得知道伴随"strain"这个词出现的一系列形容词的意思,也得知晓联系这些词语的头韵、辅韵和韵律的关系。确实,我想说,体验"strain"在诗里的意思就是理解这首诗本身的一部分。如果不能感受到夜晚浸袭的人,也不能理解这几句诗:他就不会赞赏地看到,用其他的词来代替"strain"这个词会损害这首诗的意义。而且,理解这些诗句的标准之一,即阅读诗的方式,也同时是体验"strain"这个词意义的方式,也即要把这个词当作充满意义的词来读。

这点对音乐来说也是相似的。在听某个具体的乐句时,产生"这里好像在做总结"的感觉就是理解音乐的一部分,而且充满感情地演奏音乐的方式即是产生这种感觉的标准,也是理解音乐的标准。以肖邦的降A大调波洛奈兹舞曲为例(Op. 53),它的结尾是和弦急促地增强,一个休止符,和四个同本曲波洛奈兹舞曲节拍的和弦。很久以来,我都以为这个结尾是错的:我不理解为什么没有在渐强的最高点处结束;最后四个和弦也好像是画蛇添足。然而现在我把这些和弦当作总结来听,——不是维特根斯坦说的作推论的总结,而是使先前的变和谐或者概括先前的总结:我就领会了结尾和音乐其他部分的关系。这样,最后这四个和弦听起来就不是孤立的、多余的,而是整个曲子的有机部分。这里我听这段音乐和理解这段音乐有了变化,这个变化同时也是我对这段音乐理解的一个发展。我想如果我会弹钢琴的话,我就会弹得不一样了。

要理解体验音乐的本质,我们必须意识到,在我们的心灵深处并不是象我们以为的那样,有两个过程同时进行着:听音乐和去应用诸如"总结"一类的概念,因为听到这是一个总结和把它当作一个总结来听是有区别的。如果我向某人解释这首曲子的结尾和其他部分的关系,他就会对这首曲子熟悉起来,当听到这首曲子时就能够辨别出这个结尾。虽然他听到结尾是个总结:但是他并没有听出音乐在做总结。他听到的不过是音乐结尾和先前部分的时间关系,而没有听出它与主题的关系,没有听出它在对整首曲子作总结。这个区别就好比以下的区别一样:因为别人告诉你这是一个变调,你才听出是变调和你听出变调中的主题的区别。

那么,怎样从听出过渡到听作呢?用类比方法来说明更容易一些。一个可行的类比就是把它和体验词的意义进行比较。体验词语意义时,描述体验怎样发生的一个方法便是说,你使这个词的意义成为了听到它的体验的一部分;或者说你通过词的意义体验了这个词。把音乐听作结论与此类似,就是使"总结"这个概念成为你体验音乐的一部分,通过概念或通过"总结"这个词的意义来听音乐。下面的类比不很恰当,但可以说清楚。用黑白胶卷照地面景物照,在底片上很难显示出美丽的云层。这个问题有两种解决办法,或在印照片时把有云层的底片和地面景物的底片叠加——就像听到音乐再识别出它是一个总结,或拍照时在相机的镜头前装个滤光器,底片上就会有云层,就象听音乐时把音乐听作总结。

最后,我想回到最初的类比,即理解一个句子和理解一个音乐主题的比较,特别是要回到《棕皮书》书中对此的陈述。书中维特根斯坦认为,类比的意义在于它有助于阻碍人们理解一个句子的图象……。我们说一个句子的理解指向这个句子的外部现实,也有人会说"理解一个句子就是要抓住它的内容;句子的内容在句子里"(BBp. 167)。说句子的内容在句子内意味着句子的内容不能用其他的句子来加以

明确。显然,我们常常可以用另一个句子来解释所说的句子的意思。我想维特根斯坦这里的一个意思是说我肯定可以用不同的话来说同样的事情,另一个意思则是用不同的话来表达意思就有一些不同。因而,当问到我们日常生活中熟悉的句子的意义时,维特根斯坦认为,许多情况下恰当的回答应该是"人们说的话是他们要表达的意思"(Z§4;cf. PG§13;PI§502)。理解这个句子就在于接受或使用在这种情况下,这些词的这种组合。对于诗歌更是如此。有时候,给一首诗或诗的一个句子以散文的含义是不可能的。即使可能,我们也不会认为它能够完全代替诗。它不像从一个公文里提取信息:一则你会继续阅读诗,但是读公文时如果你知道了它的意思就不会再回头读它,除非你是要核实你的结论是否准确。

音乐也如此。如果你能把一首乐曲所说的意思用文字和图画来表示(这是令人怀疑的),这些文字和图画也不能代替乐曲。维特根斯坦在《研究》一书中对理解句子和理解音乐主题进行比较时主张,要"解释"一首曲子的意义,只能把它和其他事物比较,而且所比较的事物要押同样的韵脚,要有同样的模式(PI§527)。这也是我先前提到的一个可能性。但是这只是一个比较:后者不能代替前者。正如维特根斯坦在1938年美学讲座中所说的:"如果我喜欢一首米奴哀小步舞曲,我不能说'听另一首吧,它也一样'"。他强调说:"这不一样(LAp.34)"。这不一样,也不可能一样,因为乐曲要说的、要表达的意义就是组合安排音符的这种方式所具有的功能,就像一行诗表达的意义只能通过"这样的词语在这样的位置"来表达(PI§531)。由此,理解音乐主题就在于掌握它各部分之间的关系,领会每部分对整体的作用。

我试图阐明《棕皮书》里理解音乐主题并不指向音乐之外的这个观点,但读《字条集》175页时我打消了这个念头。维特根斯坦这里问到:"音乐的主题难道不指向音乐之外吗?"他回答:"不,它指向。"然而,维特根斯坦这里说音乐的主题指向音乐之外的意思是"音乐给我们的印象是和音乐环境里的事物相联系的——比如和我们的语言以及语调;因而和我们整个语言游戏场。"他举的一个例子是说一段音乐的:"这里好像在作结论"。这样说,他指出,"预设了对推论的熟

悉……"我自己的一个例子是,在听贝多芬的第四钢琴协奏曲(G大调)第二乐章时,把乐队和钢琴的关系听作对话,在对话中,坏脾气受到谴责,温柔的话语以及平和高贵战胜了它。这样听音乐就预示了和对话以及家庭生活的熟悉[弗兰克·科纳(Frank O'Connor)有一段故事背弃了它,故事里他用典型的小提琴、中提琴和大提琴三重奏来描述了三个妇女的对话]。

"指向音乐之外"在《字条集》和《棕皮书》里有不同的含义。在《字条集》里的含义可以从下面的表达中捕获,即理解音乐的主题和人类生活的其他方面相交迭或相关联。对这一点本文并没有加以强调,但是在维特根斯坦的1938年美学系列讲座中却谈论了很多:这个论述就是你所期望的,维特根斯坦的语言理解是与我们的社会活动,我们生命的形式相互交织的观点。

第四编　维特根斯坦的思想指归

康菲尔德(John. V. Confield)

维特根斯坦与禅

夏志前 译

一念不生全体现。

——张拙秀才,9世纪[①]

维特根斯坦的后期哲学与组成禅宗的大乘佛教教义在基本方面是一致的;有人认为,对于维特根斯坦而言,语言有一个神秘的基础;且此基础就是佛教空心而行的理想境界。[②] 我的目的是证实与探究这一现象,以期对维特根斯坦更深入地理解,并消除困扰着某些人的对禅宗的哲学偏见。[③]

本文第一部分一开始,即揭示无处不在的"常识"原则与禅宗及维特根斯坦之间的矛盾,同时介绍禅宗与维特根斯坦对这个问题的看法。争论所关注的问题是理解是否需要思想。维特根斯坦及禅宗的

---

① 引自《中日禅诗》(*Zen poems of China and Japan*),L. Stryk, T. Ikemoto 和 T. Takayama 译,New York,1973(此句出自"张拙秀才悟道诗"。张拙,五代宋初人,《五灯会元》卷六载其事——译者注)。

② 在这里,"神秘"一词没有怪诞或反科学的涵义,它用来指称由学者们规范分类的宗教的标准特征,如神秘的:佛教、道教、吠檀多、苏菲派、冥想基督教,如此等等。

③ 一个人如果没意识到维特根斯坦观点的禅学特点,他就不会注意到《哲学研究》中的紧张与冲突。在哲学化思考中,一个人不断的被迫将现实与精神——感觉材料、意志活动、愿望(自我)、意向等等结合。当维特根斯坦抗拒这种驱动时,棘手的不仅是如"有感觉材料吗?"这样夸张的学术问题,还是对立的世界观之间的冲突。一种与禅宗一致的观点——道为何物——和通常的世界观相反,道被想象为无所不在:我、你、我的思想、你的思想等等。

观点都认为语言与理解勿需思想，更确切地说，维特根斯坦认为，语言和理解是基于他所谓的“实践”。维特根斯坦的实践概念与被禅宗称为“唯做而已”的思想相符；即以无思无念之心行事。① 第二部分是通过介绍维特根斯坦的中心概念，即“语言游戏”，展示其语言观的一般看法。这里的要点是表明语言游戏的主要特征如何建立于“唯做而已”并由此发展。这样，关于语言，由此而关于理解、掌握概念等等与禅宗的世界观一致的看法，就被勾勒出来。第三部分涉及前面论述的维特根斯坦及禅宗思想的某些“神秘”之处。

I. 重要的争论：“唯做而已”与“实践”

1. 图景

我们并不因为思考这个世界就能理解它；形而上学的图景或“信仰”歪曲了对现实的理解。这样一幅无处不在且势力强大的形而上学图景，关涉思想和语言的关系，已被表述如下：

> ……有鉴于思想和语言都有意义，如同太阳和月亮都对我们发光，词语的意义与思想的意义相关，恰如月光与阳光相关。如果消灭了生物，响声和符号将黯然无光。但如果你消除了响声和符号，人们仍然能思考(当然，就没那么妥当了)。②

① 禅宗“思想”或一种禅宗“世界观”的提法，好象与禅宗“不立文字”之教——佛法以心传心——相悖。但禅宗是大乘佛教的一支，而且在某种意义上，大乘佛教的教义为禅宗所“继承”。参见爱德华·孔兹(Edward Conze)对铃木大拙(D. T. Suzuki)《印度大乘佛教研究》(New York，1968)的介绍，第 8 页以下。这里提及的禅宗教义是禅宗所赞同的，在学术上也是没有争论的。除了禅宗和大乘佛教的翻译资料，我用以得出如此结论的材料来源于著名的禅师，德高望重的菲力浦·卡普勒(Philip Kapleau)的研究。

② Roderick Chishom，“意向性与精神”，《明尼苏达科学哲学研究》，H. Feigl，M. Scrven，G. Maxwell 主编(Minneaplis，1958)，第 524 页。这篇文章由 Chisholm 和 W. Sellars 之间的来往书信组成。Chisholm 叙述的是 John Hospers 设的一个隐喻。

此处展现的图景与下面的观点相联系。当我们说话时，我们就表达思想。我们所说的词语，就其本身而言，是没有生命的：就像风雨声一样，仅仅是空气振动而已。当我们听到并理解时，好比是将无生命的词语翻译成思想。如此，一个人以词语为媒介，将其思想传递给别人。词语在二者的思想之间形成了一道桥梁。语言以此方式与思想有关联，所以纯粹的语音却获得了生命，即意义。

事实上，每一个第一次被要求就此事思考及表达其观点的人，都会提供这样一种图景或“理论”并为之辩护。这是一个明显的事实。它表明，这一观点是自然的，类似于(且相关于)另一同样的自然的形而上学观点，即人们自视为一种抽象的、不朽的实体或自我。① 在某些情况下，我们好像只得承认词语表达思想。因此难怪，这一观点也在如心理学等以哲学为脉络的人文学科中出现。② 近来一些动物心理学著作提供了一个例子，由此说明了该形而上学图景的普遍性。有位研究者力图教会黑猩猩说话，声称它们一旦掌握了语言，就能表达其一直具有的思想。用一些初步的方法，教那些动物操作塑料卡片(它们的“词语”)并报之以它们喜爱的东西，他相信借此他可以将那些“词语”和它们的概念连接起来。

词语表达思想。因之理解语言需要拥有思想；理解需要思想。

2. 佛教的立场

那些禅修者被告诫需在全然无思的状态下进行所有的日常行为。正常的日常行为自然包括交流信息、提出或接受请求等等。高级的禅者或禅师，按照初入门时被告诫的那样去做，过着无思的生活。同时，

① 见维特根斯坦《哲学研究》，G. E. M. Anscombe 编译，New York，1953，第 410 节。

② 包括语言学。见 J. J. Katz：“说话者通过清晰的声音传输向别人传达其思想和观念的能力的前提是，每个说话者都掌握了一个共同的规则系统，系统中每一个完整的发音都获得一个固定的语义学解释”(楷体部分是另加的)。“语言学理论的哲学关联”，载于 J. R. Searle 编辑的《语言哲学》(Oxford，1971)第 104 页。此处被提升为一种语言学“理论”的常见的想法，符合一个“母亲”的意图，她的孩子努力并最终成功地用语言表达他的思想。相同的看法在共同持有的观点中再现，即狗用狗语谈话，进行狗的思想交流。

他和别人一样，要理解呈现在面前的信息，要正确地理解并正确地回应问题及要求，如此等等。这样一来，与通常的观点相反，佛教以理解存在于无思之中是可能的为前提。①

这个前提在大乘佛教中相当重要。《金刚经》表明，一个开始修证菩萨之道的人应该"觉悟"："所有一切众生之类……我皆令人无余涅槃而度灭之。度灭一切众生已，而无有一众生得度灭者。" 这一明显的矛盾详细说明如下："何以故？若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。"②

这里的设想是，一个潜心向佛之人，其心毫不住于自身及他物。他帮助别人获得成佛的方法，但行事中却没有人与我的概念，也没有帮助别人的概念。不仅如经文所述，毫无此类概念，而且我们可以推断出，他没有任何概念。如果自己空却了自我及他物的概念，却留下了椅子、桌子、笔、数字、树木等等概念，这是毫无意义的。菩萨之心必须空却一切概念。既然菩萨要帮助他人并需要理解他们的问题与要求等，我们可以再次得出结论，对佛教而言，没有思想的理解是可能的。③

3. 维特根斯坦的观点："实践"④

看一看学习颜色词语的例子。初学者理解诸如 "拿一朵红色的花来"的指令时，在某种程度上，他必须部分地通过学会将词语"红"与一个思想联系起来——在这个例子里是红的思想，或者红的想象或精神的表达才能理解这一指令吗？在这样的例子中，思想、意象或其他

① 这里及所有的"理解"都意为对语言与文字的一般的理解，而不是"最高实体的理解"或"对人的本性的理解"。佛教也假定了后一种理解，但因为它并不象通常理解的一样需要思想，所以和前面提出的形而上学图像没有冲突。

② Edward Cronze 译。

③ 同样的观点黄檗有清晰的阐述：心存概念则离却本真而著于形相。永恒之佛非著相之佛，非次第之佛。《黄檗禅学》，John Blofeld 译(New York，1958)，第 30 页。

④ 下面的讨论核对并陈述了维特根斯坦在《蓝皮书与棕皮书》(BB)(Oxford，1958)和《哲学研究》(PI)中的观点。这里证明的是维特根斯坦的观点。尤其参见《哲学研究》第 86 节以下，140 节，141 节以下和《蓝皮书与棕皮书》第 14 页以下。

的精神现象是理解所必需的吗？①

如果在理解中意象或思想真的起作用，那么我们就能用它们的客观化表现代替它们。例如，如果对红的意象在理解中起作用，那么我们就能设想，人们画出红色色块，然后看着它，而不是形成这个意象。客观化的意象——那画出的红色色块——应该能够做意象或思想在促进或获得理解时该做的任何工作；因为，比如说那色块，即使不是比那种意象更加生动、更加逼真的红的摹本，也是一样逼真、一样可靠的。

但是，客观化的意象不能给纯粹的词语以生命或意义。而且，如果这样的话，那么，根据以上的考虑，意象或思想都不能给词语以生命或意义。由此可见，对理解而言，思想并非不可或缺。显然，客观化的思想不能给词语以生命，论述如下：

我们假定人们一听到指令时，不是形成意象，而是马上就画出恰当的图像，然后观看图像。我们向某人发出指令："拿一朵红色的花来"。他画出……什么？也许是一朵红花的画和一张或一系列一个人拿着花过来的图像。那么，话说回来，我们不用说"拿一朵红色的花来"，也不用让他画出然后看着他所画出的东西(他所拥有的据称能使他了解这个指令的思想的客观化形式)，只是给他一张类似于他画过的一幅画。但是，相比那些无生命的词语，这幅画有何优势呢？除非进行过训练，看到这幅画时该有什么行动，否则面对此画，他依然一筹莫展。很明显，仔细想来，任何图像都能有很多不同的解释。例如，一幅或一系列命令某人拿一朵红花来的图像，就能解释为命令某人送一朵红花回某某地方(如果我们倒着看这幅图的话)。同样，一个指着方向的手指可能被"解读"为指着与我们通常

① Bernard Harrison 在他的一篇近作中已对此类观点作了清楚的阐述(尽管他本人没对此论作辩护)：语言是一个声音系统，被任意设定为象征性的代用语以代表想象。象征的全部意义在于它们能用于其所代表之物不在场的时候：因而，当我们更加流畅地使用词语时，在说话和思想上，从想象到想象以及从想象到词语的不流畅的通道，都有缩短的趋向，以致于我们直接从词语到词语。然而，这并不意味着语言与想象无关，因为如果我们从未将我们的词语与想象相兑换，我们就永远不能用无需兑换的"纯粹的单词"思考和交谈。《意义与结构》(New York，1972)，第 31 页。

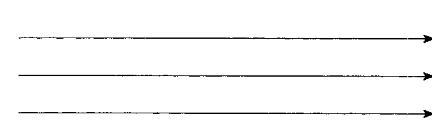
认为所指的方向相反的方向。任何让一个人听从如这图像所表示的指令的训练，加以修正，本都同样能够很好地使之对语言指令"拿一朵红色的花来"直接地反应。

另外，客观化的意象不能给纯粹的指令词语以生命。同样确定的是，不管意象能够为理解发挥什么样的作用，客观化的意象都能够做好甚至更好。如果意象给了词语以生命，那么客观化的意象同样也能够给词语以生命。因此，意象和思想形式不能给词语以生命，也非理解所需要。

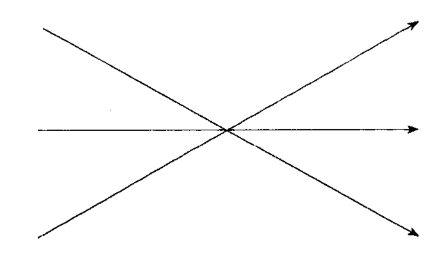
如维特根斯坦所指出，一旦我们认为客观化的意象是可能的，那么我们所假定的这些图像对理解的功效也就消失了。意象被认为有如此功效仅仅因为其在心里的地位，使它们朦胧神秘，使得我们以为它们可以完成提供理解的神秘任务。一旦被翻译成世俗的图像或其他处于空间中的物体，它们就失去了神秘感。

如果按照维特根斯坦的思维进一步训练，我们会得出他的"实践"概念。在学习、理解及正确地执行命令这一过程中的某个阶段，我们通常认为理解已含有颜色词语的指令，需要在脑中形成意识或意象。我们可以采用客观化的方法来想象出下面的例子。通过教会使用一个图表来教一个人理解包括颜色词语在内的指令。该图表包括一列颜色词语，还有与之相对应的一排色块。这样，一个红色色块放在单词"红色"旁边，一个蓝色色块在单词"蓝色"旁边，如此等等。那个人接到指令即找到所需的颜色，观察那色块，然后执行指令，如"拿那红色的来"。这里的颜色图表代替各种颜色的概念或意象。这样他就不需要在脑中形成图像，只需在图表上寻找合适的色块而已。

这个图表可以用多种方法来解读。例如，我们能想象一种语言，其颜色词语隔天就有不同的解读。第一天，根据这个图解来解读图表：



第二天，根据这个图解来解读图表：



由此，掌握了这个图表以及相应的语言的人，还必须学会隔天按照上面的方法进行解读；他们必须学会对图表进行多种解释。在特定的某一天，他们如何知道该以哪种方法解读图表呢？料想可能依靠概念或意象，如形成以上某个箭头图解的意象。为了使人们避免形成那些箭头图表意象的麻烦，我们可以把那些箭头意象附加到图表上；然后隔天从两个已然扩展了的图表中，找一个恰当的给他们。

但是，箭头意象也可能有多种解释。他们是如何知道让手指或目光从颜色词语平移到色块，来理解他们所解读的有第一组箭头的图表的？如果只有颜色图表还不够，因为它可能有多种解释，那么同样的，只有加了箭头示图的颜色图表也是不够的，因为它也能有多种解释。例如，第一个箭头图表可能会意味着：第一个词语和第二个色块连接，第二个词语和第三个色块连接，如此等等。即使我们为了明确图表的释义而为图表缀以图像，然而不管因此图表扩充几倍，这依然是徒劳的：所有的图表都含有多种解释的可能性，同样的情况也适用于以这些图表为客观化形式的概念或意象。

有时，为了让我们认为他真的理解了此指令，听到此指令的人会直接采用此图表，而勿需在此图表上附加某种说明。他会，比如，只是将目光从词语到颜色水平移动，或只是把箭头示图当作他去做这件事的含义。

维特根斯坦说"实践"（而不是某些概念或其他什么）是理解语言的基石，而"唯做而已"正是他所谓"实践"的范例。一个人必须对图表

做出反应，而且要反应正确以证明他理解了颜色语言指令。如果以意象代替了图表，那么相同点是：一个人必须对图表做出正确的反应，而且图表本身不会，也不可能决定做出何种反应。图表不可能做出决定的原因是它们自身有多种可能的解释，即使进一步附以概念或意象也于事无补。因此，在这个例子中，作为语言理解之基础的是做或实践，而非形成概念。

根据这些观察材料，那种认为在某种程度上理解必须经过思考来进行的观点就不再引人注目了。原因很简单：如果在语言交流的初级阶段不借助思考就可能理解（而且肯定能）的话，那么何以认为在任何层次上思考都是必要的？

如果一个人仍要坚持思考是理解所必需的，那么维特根斯坦“想象一个红色块”的例子将会帮助他放弃这个观点。① 因为没有人乐意认为，为了理解指令“想象一个红色块”，必须首先想象（或形成意象）将要想象的是什么：正如维特根斯坦在一段稍有不同的文字里所说的，这里的指令好像开始在打结巴了。在“想象一个红色块”的例子中，我们必须把实践作为语言的基石。同时，我们会认为，语言在任何地方都不需要通过思想形式起作用。

文章一开始我们描述了两种思想间的冲突，一方面是禅宗生活于无思无虑之中的理想境界，它认为没有思想的理解是可能的；另一方面是坚信没有思想的理解是不可能的前哲学的冲动。维特根斯坦后期哲学阐述的思想解决了这个矛盾而与佛教相契合。维特根斯坦表明，不要思想的理解一定是可能的。某种意义上，在理解和执行包括颜色词语的指令时，一个人肯定是仅做事情而已；而且在某种程度上，这种唯做而已，肯定没有被思想所指挥，因为这些（指令）有多种可能的解释。而且，如果我们能设想，例如，一个人正确解读一个颜色图表而没有被思想引导或指挥，那么我们就能设想，他在任何意义上都会立即领会一个指令，如“拿一朵红花来”，而不用思想引导指挥。

---

① 参看《哲学研究》第 239 节

在意义表述上，维特根斯坦对实践是基石也有如此表达：

> 241……In der Sprache stimmen die Menschen uberein. Dies ist keine Ubereinstimmung der Meinungen , sondern der Lebensform. ①

4. “唯做而已”

维特根斯坦在《哲学研究》中写道：“当我遵守规则时，我并不选择。我盲目地遵守规则。”② 盲目地：没有一种内心的选择行为，或内心的“解释”；根本没有任何思想。唯做而已，没有别的什么；而且这种无思的行事就是实践；实践是语言的基石。

前已指出，以无思之心行事是禅宗、总的来说是佛教的理想。“实践”及“唯做而已”在此点上是一致的，于此，唯做而已发生于语言交换期间。③ 维特根斯坦的“实践”在禅宗那里已有先例，这点在被奉为禅宗经典之一的《维摩诘所说经》的一段引文中可以看得出来：

> 净解菩萨曰：“有为无为为二，若离一切数则心如虚空。以清净慧无所碍者，是为入不二法门。”④

---

① “人们使用的语言是一致的。这不是意见上的一致，而是生活形式的一致”。

② 《哲学研究》第 219 节。也见第 292 节：不要总以为你所说的东西是你从事实中读出来的；是你按照规则用词语把它们描摹下来的。因为即使如此你也必须在没有指导的情况下把规则用于特定的场合。

③ 其他哲学家已经几乎于将“实践”与“唯做而已”等同起来；如约翰·亨特在“维特根斯坦《哲学研究》中的生活形式”（《美国哲学季刊》，1968 年 5 月）；或安东尼·肯尼在下文所说：“维特根斯坦反复强调，如果人类当初加以训练之后不能对图表、路标之类做出一贯且自然的反应，那么这些东西就不可能象今天这样被大用特用”（《维特根斯坦》，London，1973，第 173 页）。但是，据我所知，他们并未进一步将诸如“自然……反应”等同于“唯做而已”；对他们而言，此更进一步（看起来也是不可避免的一步）相当于把语言看作“道”的一种表达方式——因此，看待维特根斯坦的语言观就是用一种全新的角度看待他的哲学。

④ 查尔斯·卢克编译（Berkeley，1972），第 95 页。

当有所行动，而保持无思之心时，二重性就会被克服；这就是唯做而已。[①] 而且这就是，比方说，盲目地遵守规则。

但上述思想有一个缺陷，应该在这里讨论一下。如果说一个人没有得利于思想，只是正确地照着一个命令做，或只是对其他一些语言表达作出正确的反应，那么这完全可能产生此种行为的负面印象。这种印象导致——或许就是——一种倾向，用类似于下面的方法描述唯做而已：不用理智，没有预想，没有目的，无创造性地，或看似恍惚地，或仿佛昏睡地，只是本能地，或仅是生理反应，行为呆板，如此等等。产生了这种印象后我们可能会倾向于反对唯做而已可以形成语言交换的基础的想法。

人们会把两种根本对立的观点进行对比，一种即是上面提到的"呆板"的行为图像，另一种即理智的有创造性、目的性的，而且认为后一种行为由于以思想为媒介所致，是这种行为而非"唯做而已"发生于语言交换期间。换句话说，如果语言的进行不需要思想，那么它就会相当机械，纯粹类似膝跳反射，或诸如此类的；当然这是不可能的。机械地描述唯做而已是错误的。

这里所论的唯做而已与下列情况，同出一辙，例如：一名曲棍球队员接到传球，假装晃过一名防守队员，快速行进，佯装射门，然后将球打入球网的角落得分。这里就有一种创造性的、理智的和有目的的行为；但我们可以设想，那个队员是那么的投入，以致于不假思索（采取了行动）。正如一个人（假如说那人是 Yvon Courmoyer）对防守队员的一个动作能够有理智地、正确地反应而没有通过思想作为媒介的反应，那么他不需要思想，就能够对比如拿红色的东西来之类的指令，做出理智而正确的反应。

① "唯做而已"被视为以全然无思之心去行事，或是无需思想介入的行事。转过来看，这又什么意思呢？当事物呈现给意识时，概念就预设了一幅初始的思想图像。那么如果这个思想自身的观念原来是难以理解的（"不明显的胡说"），那么，"唯做而已"会继承这晦涩难懂吗？如果 P 是胡说，那么非 P 也是胡说。但是，一个人能够承认 P 是胡说，而且承认"P 不是事实"的晦涩难懂。一旦接下来的命题或假命题是错误的或是胡说，运符"……不是事实"则是真实的。

在《禅学三要》（*The Three Pillars of Zen*）中，引述了一位当代禅修者的话，可以对被描述为理智的、创造性的和有目的的唯做而已做进一步例证：

> 在校期间，作为一名东洋剑术冠军，我在校际比赛中与五个学生对抗。前三个的实力相对较弱，所以我试图预先构想出进攻之术来打击他们，但三战全负。当我面对第四个对手时，维护本校声誉的责任感以及三次战败的痛苦征服了我。我孤注一掷了，不假思索地本能地向对手进攻，然后迅速回到自己的位置，不知道是赢还是输。后来，朋友告诉我，我取得了辉煌的胜利。第五个对手是最强的，我用同样的方法击败了他。
>
> 在这两次比赛中，我体验到了我称之为妙不可言的时刻，凭着直觉和潜意识行动，没有考虑到成功和失败、对手和自己，甚至没有意识到在进行比赛。面对生死抉择的境地，人能够迅速地、直觉地行动，抛却幻觉和分辨，头脑却极为清醒。[①]

以运动为例的唯做而已不是严密编组的、模拟化的或类似呆板的。它们是理智的、有目的的和创造性的，就像形成语言基础的唯做而已一样。

说出并理解语言的唯做而已有一定的范式；找出这些范式的特征就是找出语言游戏的特征，下文将对此进行描述。范式就是重复、做同样的事的意思。当第二次命令这个人去拿一朵红花来时，假设他两次都正确地执行了命令，他和第一次就做的一样。当然在这两次中，他所做的事情有很多是不相同的。比如说，他可以第一次拿来一朵红玫瑰，而第二次拿了一朵红色郁金香。

很清楚的是，在此例子中，即使一个人按照指令拿来一朵红花形成

① Philip Kapleau，（Boston，1965），第 231、232 页。

了一种范式，而且就算与他自己或另一个人先前按照此指令所做的一样，多次重复同样的事情，也仍然有有目的、理智和创造性地遵守指令行为的空间。① 在某些情况下，他只有具备独创性、洞察力和创造力才能够正确地遵循指令；例如，有各种模糊和障碍需被克服；他得考虑可能不正常的光线条件会使花外形变异，如此等等。做了同样的事情并不是说他固守某一刻板的方法或这仅仅是个生理反射而已，如此等等。

上面的讨论是不充分的。② 有人也许会反对，比如说："如果先见出现在执行指令的过程中，那么这就意味着思想已然产生。"那么必须申明，我们肯定所谈论的那个人心里有某种思想。在此基础上，所运用的"先见"的定义并不是我们所指的那部分"先见"的定义（不是包含着"先见"的语言游戏的部分）。一个禅师纵有无思之心，我们也确实可以说他是有先见能力的。文章已经通过详细的论述，以致于引起这样的疑虑：我们所讨论的那种异议是否正确；并且充分的论述也表明了，唯做而已不是以一种呆板的方式行动，而是极大的坚定与热情行事，在偶发事件中理智地行动，且运用达到有价值的目标的方法（而非纯粹"偶然"!）。为了一个目标而去理智地行动，既不需要心里有一个计划，也不要在心里有一个对目标的心愿或一个对目标的合意性的思考。一个行为如果是唯做而已的类型的，那它决不可能缺少那些肯定的形容词来修饰——理智的、聪明的、老练的、适当的、有创见的、有益的等等。

II. 语言游戏

432.每一个记号就其本身而言都是死的。是什么赋予

① 无思之行的观念理智并有创造性的，在 Kleist 的故事《玩偶剧场》(*The Puppet Theatre*)中有很大的发展。

② 这种关于"类似机械化"缺陷的论述好似来自于赖尔的文章，他的作品在某些方面和维特根斯坦的相似。根据对赖尔的哲学上的批评性的反应（例如参见 F. N. 西伯利的《赖尔与思想》，载于 O. P. 伍德与G. 皮彻主编的《赖尔》，New York，1970），上面的讨论好象是没有结果的。但许多是由于理解程度的因素所致。这里的目的是要表达一个总的观点，通过对维特根斯坦的更深入的理解，以及对以上忽视的具体问题运用正确的哲学方法进行更深入理解以使此观点得到证明。

了它以生命呢？它的生命在于它的使用。在那里它本身就含有生命之源吗？还是使用才是它的生命之源呢？

5. 习惯：同一。

本部分旨在勾勒出维特根斯坦整个语言观的一些具体情况并表明，在此观点上，语言是如何以"唯做而已"为基础并与之相关联的。

构成语言的唯做而已形成范式；事例是同样的。如此唯做而已的范式在人类学的意义上多半被当作习惯。① 语言游戏就是一种（真实的或想象的）社会习惯，词语在其中扮演一个角色。当我们用某种方法将词语与一种活动方式结合起来时，而这种活动存在于一种作为"文化适应"的结果的文化之中，那么，我们就有了一种语言游戏。这些（游戏）从极其简单的，如孩子们在"转圈摘玫瑰"游戏中使用的词语，延伸到极其复杂的，如理论物理或中世纪炼金术使用的词语。

如果我们考虑到人类习惯的范围和种类，就会得到有关语言游戏的范围和种类的相应观念。② 比方说，把婚姻作为多种人类文化中的实践。游戏规则——规则决定着何时婚姻缔结，何时可能破裂，丈夫对妻子及妻子对丈夫的义务是什么，姻亲与子女的权利及角色，如此等等——在不同的文化中也大相径庭。而且，如果我们算人人类学的科幻小说的创作——我们能够想象出的且给予一个物质和文化背景的可能的风俗与习惯——那么就会看到，我们当作婚姻的东西，存在于一个婚姻习俗的现实与可能情形的巨大且多变的连续统一体中。这类似于任何语言游戏，例如开玩笑。

① 见《哲学研究》第 198、199 节："……我已进一步指出，只有存在着对路标的有规则的使用，存在一种习惯时，一个人才会按路标走路。""遵守规则，作报告，下命令，下棋都是习惯（习俗，制度）。"这是维特根斯坦关于人类语言的人类学观点的中心所在。也可见禅宗式的论述(PI，25)："命令、提问、叙述、聊天如同走路、吃、喝、游玩一样，是我们的自然史的一部分。"

② 这里出现的问题是：由于他们所称的语言游戏，这些语言游戏有什么共同点；由于某些东西属于语言，则其标志是什么？维特根斯坦著名的回答是将可作多种解释的语言游戏与可作多种解释的游戏做比较。和游戏一样，语言游戏相互间有家族相似性；因为某些东西属于语言而没有共同特征。参见《哲学研究》第 65、66、67 页。

视语言游戏为习惯，则是将其置身于相当广阔的前景之中；但为了更为准确地理解它们，我们必须着眼于一定的细节。首先，重复一下我们已谈及的“同一”概念是值得的，谈一谈关于这个概念的可理解性也是值得的。因为语言游戏概念好像归结为人们在适当的背景下用词语做同样的事情的意思了。

接着我们来看一个非常简单的语言游戏——行军礼。这种特定的行为不是以语言，而是以特定的身体动作来进行。但是这些动作，行礼，是与自然标记相对的象征符号。如果惯例是职衔低的人先行礼，那么他的先行礼就不能如闪电暗示雷声的自然标记那样暗示低职衔。我们可以想象，下级与上级的行礼分别被语词“你级别高于我”和“我级别高于你”代替。关于已经提到的“同一”的方面是：比如说，一个海军准少尉，每次行礼时都做着同样的事情，尽管他手臂每次移动的弧度有点不同，或速度有点不同。这点在维特根斯坦的一篇文章里有过讨论，它很容易让人想起禅宗：

> 视生命如一朵浪花，这种范式（如矫饰）不总是完全的，而且是复杂多变的。但是，在我们的概念世界（Begriffswelt），我们总是看到同样的东西，重复着变化。我们的概念就是如此理解的。因为概念不是在单一的场合使用的。[①]

关于这里所使用的“同一”的可理解性的观点是，它的意义将能（而且能很好地）通过这样的例子传达的。接着，要给出另外一些语言游戏的例子，还有此种范式的其他例子或做同一事情的案例。“同一”概念是通过这种例子的细节来传达的。[②] 掌握“同一”的使用将无异于掌握语言游戏中任何词语的使用；亦即相当于学到唯做而已的一种特定方式。

① 《字条集》，G. E. M. Anscombe 译，G. E. M. Anscombe、G. H. von Wright 编辑，Berkeley，1967，第 56 页 8。

② 维特根斯坦在《哲学研究》比较重要的第 208 节提出了此点。

6. 生活形式

通过对这个例子的参考，可以揭示出语言游戏的两个重要特征。第一，行为方式，诸如所谓的行军礼，存在于一个更大的方式之内。这个例子中的更大的方式部分存在于由根据军衔划定的权利、义务、特权组成的系统中。我们可以想象出敬礼方式的许多不同的更为广阔的方式背景。内在方式的“意义”在某种意义上是与它的一个而非另一个背景相联系的。海军是完全的平等主义者，那里没有不同的权利与特权，却仍会有“敬礼”的惯例；但在那里，敬礼却没有比如 Nelson 的海军里的意义。在这个例子中，我们仅仅通过改变交流方式就可以改变意义，此交流方式可假设是唯做而已的方式；并无观念或思想上的变化。

试图从作为背景的更大的方式中截然分离出那样的内在方式是徒劳的。维特根斯坦倾向于将这种更大的方式称作*生活形式*。

更进一步说明语言游戏与生活形式之关系的例子如下。想想这些词句：“将一军”，“将死”，“你的旗子倒了”，“我提出平局”。在下棋的语境中说出这些话就是参加一种语言游戏，就象在海军准少尉的语境中敬礼是参加一种语言游戏一样。我们可以想象许多不同的生活形式，它们为语言游戏建造了一个语境。例如，我们的文化所提供的一种正常的生活方式；它包括国际象棋协会，和一个挑选世界冠军的世界性组织。设想一下这种可能性，一个民族没有任何游戏。对他们而言，“棋子”是作为一个宗教仪式的部分来“下”的。在特殊的场合，训练过的牧师，在礼拜者面前，通过棋子“游戏”举行仪式。他们像我们所做的那样移动棋子，而且在达到将死的位置时“游戏”结束。但把重点不放在赢棋上，也不在棋技上。通过各种大概的规定法则，最终的位置被当作未来事件的一个征兆。这里，比如说“将死”的意义，或者至少是意味，在某种程度上是这种语言游戏根植其中的生活形式的一个功能；而且一般说来这是正确的。

7. 语言是语言游戏的集合

在敬礼的例子中，语言游戏的第二个特征是清楚的：它表明，至少在某种程度上，它们是可分离的或原子主义的。也就是说，我们可以将敬礼的语言游戏与海军分离开来，而且，可以想见，其他的一切都会保持着大致相同的特征。语言游戏就像人们的那套礼仪习惯：我们可以想象许多那样的习惯被从文化中分离出来。比如，我们如果从文化中分割开来欢迎和告别的习惯，其他一切仍保持大致相同；而另外关于用刀和叉吃东西的习惯，或阿佩克人避开弟媳、嫂子的风俗，诸如此类，都是如此。当然，许多习惯在概念上与其他习惯相联系，如离婚之对于结婚。对其他习惯，依据经验，我们完全有理由认为，如果它们改变了，整个文化将会有重大的改变。但后一种类型的考虑是无关题旨的：所讨论的问题恰恰是假定能够建构一种文化，其中，某种习惯是缺失的。例如，设想有充分证据表明，如果我们没有婚姻制度，那么我们文化中的其他大部分制度都不能存在。然而我们还可以想象一种类似我们的文化，但它没有我们这种婚姻及与之相关的如离婚等习惯，不过，所有其他文化和制度，如银行业，送孩子去上学等等，却是存在的。

语言游戏是习惯或制度的成分混杂的集合，词语在其中扮演着一个角色。正如在上面的意义上说，习惯是原子论的，语言游戏也是如此。它们正如结婚与离婚的关系一样，是内在相互联系的；比如，如果我们把理论物理当作一种语言游戏，那么它就与数学语言游戏有内在联系或以之为前提的。一方面，维特根斯坦给出了下面一个语言游戏的例子："描述一个对象的外观，或测量出它的尺寸；从一种描述（一张画）构造一个对象；报告一个事件；对一个事件进行推测；形成并检验一个假说；编故事……讲故事；演戏；唱一段歌；猜谜；编笑话；讲笑话；解应用算术题；把一种语言翻译成另一种语言；提问；致谢；诅咒；问候；祈祷"。[①] 在上面的意义上，这些语言游戏都是或几乎都是孤立的。一个人可以有所有这些游戏，或其中的任何一种。

① 《哲学研究》第 23 节，这个列表很好地说明了语言游戏的成分非常混杂。

那么，维特根斯坦没有把语言当作由同类部分组成的东西，而是当作一种随着时间而改变的分离且孤立的语言游戏的集合。每一种语言游戏都是一种特有型式的活动，词语在其中扮演一个角色。一旦一个人进行一个语言游戏的部分的活动，他就是在仅做某事而已；或者至少这是可能的事情。一个海军准少尉，在向上尉敬礼时，只是向他敬礼，这是可能的。他看着对方，行礼。他并不必定想到或曾经想过任何像"那是一个上尉；我必须敬礼"之类的东西。语言游戏通过置身于更为宽泛的相互影响的方式来获得它们的部分意义。这些相互影响反过来也能被看作唯做而已。我们能在完全的运转中检验语言，而且当传达它的详尽意义和意味时，在完全缺乏甚至最为短暂的思想的情况下检验语言。

8. 词语的角色

现在我们必须考虑语言游戏中词语的功能、角色或使用的问题。

一个初步的阐明：对维特根斯坦来说，有两种类型的语言游戏。一方面，是人工建构的语言游戏，下面将给出例子。也许《哲学研究》的主要任务是讲授建构这样的语言游戏以及使之用于去"解决"哲学问题的技术；但这超出了本文的范围。另一方面，是自然存在的语言游戏；这些形成了自然语言的要素或组成部分。人工建构的语言游戏意指代表可清晰理解的对照物；通过指明它们与自然发生的语言游戏间的相似和相异，可以学会辨明我们的语言中与哲学相关部分的真实形态。

建构的语言与自然的语言之间没有本质的不同。后者更为复杂且缺少适当的界定。它们被其他语言游戏的复杂多样性所包围；而且因为所有这些语言游戏都使用词语，且那些词语相互间有显著的表面相似（所有的语音由一些基本的语音构成），所以很难把一个语言游戏和另一个区分开来，也很难辨别个体的语言游戏的特征。因此，人工语言游戏是有价值的。自然语言游戏通常也具有人工语言游戏中能被清楚辨别的特征；因此，把两者进行比较，我们能够对自然语言游戏

的那些特征有明晰的洞察。检验人工语言游戏，我们会清楚地看到众多的语言活动方式。①

维特根斯坦在《哲学研究》中表述的前两个语言游戏是众所周知的；但它们得经受再次检验。也许根据"唯做而已"概念，我们会用另外的视角来看待它们。

拿第二个语言游戏来说，想象有这么一个民族，他们所有的语言都能被作如下描述。此民族从事建筑业。有我们所称的建筑工和助手。如建筑工叫"板"、"梁"、"块料"等等，助手听到呼叫，拿来所要的建筑材料；叫"板"则递一块板，如此等等。②

首先，好像一旦掌握了"板"代表板、"块料"代表块料如此等等，就会掌握此游戏中词语的全部意义；而且似乎这些词语的功能、角色或使用（还可能是所有词语思想）正是以这种方法指称对象。一般来说，可以认为一个词语的意义是与该词相关的东西或观念（那个东西的观念）。这是反维特根斯坦思想并反禅宗思想的。对维特根斯坦来说，意义就是词语在语言游戏中的作用，看起来，这是与禅宗思想一致的。

在此情况下，考虑一下实指定义的概念是有用的。因为词语的作用是代表某物，这与词语的意义是由实指定义讲授的思想是相一致的。实指定义是通过指出词语所指称的对象，并同时说出该词而进行的词语意义的讲授，由此学习者将词语和事物（或性质，或诸如此类）联系起来，也许由此而将事物的概念和词语联系起来。如果我们设想在刚才所描绘的民族当中进行实指定义，那么很明显的，如何教授语言的概念是空洞的。也许（随着维特根斯坦对这个问题的讨论）人们发现，在讲授语言时，指出各种建筑材料并同时说出词语"梁"、"块料"等，与此同时鼓励学习者重复这些词语，是有用的。随后，学习者

① 见《哲学研究》第130、131节

② 《哲学研究》第2节。安东尼·肯尼（Anthony Kenny）简洁地回答了这里出现的疑问，也就是建筑工的语言游戏过于简单，不能称作一种语言："（维特根斯坦）可以说，建筑工的游戏被称作一种语言是否恰当，这并不重要：它和语言有相似之处，而且在那些简单的游戏与更为复杂化的游戏之间没有明显的界限；通过逐渐增加新的形式，简单的游戏可以逐步建立更为复杂化的游戏"（肯尼，作品引自第170页）。

可能会学习在指向特定的物体时，能够说出正确的词语。① 这是关键所在。这和简单的含有词语的儿童游戏"转圈找玫瑰"相似，在此游戏中，儿童学会以说出特定的词语辅助特定的动作（PI, 6）。在语言学习中达到这个阶段后，儿童仍然不能参与到人们特有的语言游戏之中；如建筑工所叫出的名字"板"，对他来说是不可理解的。如果我们设想另一民族，那个建筑工民族远房的文化继承者，那么上述"实指定义"与掌握一个语言游戏之间的距离就会更加清楚了。这些人是破坏者，继承了无数亩由板、梁和块料建成的杂乱的石头建筑，把破坏它们当作他们该做的事。一个破坏者叫道，比如"板"，那么他的助手就会拆掉一块板，诸如此类。一个人是否越过掌握实指定义游戏的阶段，跨越到是去掌握这两个游戏中的一个还是另一个，即建筑工的游戏还是破坏者的游戏，显然取决于日后他所接受的进一步训练。一个人如何，实际上是否理解，"板"、"梁"等等，有赖于他是被作为建筑者还是破坏者来培养的。

我们可以把实指定义语言游戏（如果尽管其性质简单而我们仍称其为一种语言游戏）和建筑工的语言游戏当作两套分离的特有范式的活动。每一个都可被当作包含着唯做某事而已：当指向一块板时，就说"板"；而当建筑工说"板"时，就拿一块板来。一个人掌握了第一个游戏并不意味着他掌握了第二个游戏。实指定义不连接语言和世界；一个人不是通过由实指定义讲授某某词语"指称"某某东西，来讲授语言中词语的意义。要学习词语的意义，一个人必须被教以语言游戏本身，比如建筑工的或破坏者的语言游戏。而且在被教以一种语言游戏时，一个人将被教以使用词语，就如一个人学木工时就是被教以用特定的工具做特定的工作。一个人学习词语的不同作用或功能，不一定要通过描述那功能，而是通过学习如何用词语发挥作用：比如，建筑工通过学习如何使用"板"学会叫人把板拿来，而破坏者通过学习"板"的另一种用法来学会如何使板被毁坏。

① 也许这个语言游戏过于简单而不能称之为"实指定义"，比如，学习者没有掌握询问"那叫做什么？"的语言游戏。但这里讨论的语言游戏在目前的语境中叫做什么并不重要。参见《哲学研究》第6节，维特根斯坦关于实指定义或如其喜欢称为"实指教词"的讨论。

9. 无数的作用

词语不只做一种工作——代表某物或一个概念——而是很多不同的工作。但我们必须尽量把词语的一个作用(工作、功能、使用)的概念与词语有无数种不同作用的概念都弄得更清楚。

把词语与棋子进行比较是有启发意义的。[1] 词语本身是死的,仅仅是一个声音;就像棋子本身是死的,仅仅是一块雕刻了的木头。使这块雕刻了的木头成为王棋的首先是存在下棋的实践和特定形式的活动。而且将王棋与王后区别开来的不仅仅是它们形状不同,而且是王棋——这种形状的一枚棋子——在游戏中有一种作用;而王后——另一种形状的一枚——在游戏中有另一种作用。王棋可以如此如此方式移动而王后却不能;游戏的目的是将死王棋,而不是王后;移王棋须避免被将死,然而说将死王后则毫无意义,如此等等。就如下棋的活动将一块木头变成一枚棋子,进行语言游戏的活动则是将一个声音变成一个词语。游戏的种类繁多,在这些游戏中,符号发挥着多种不同的作用;好比房屋在专利品、A 在扑克牌、黑子在围棋中的角色等等。同样,还有无数不同语言游戏以及无数由词语在其中扮演的角色。

考虑一下在一种语言游戏中一些词语的功能,我们可以对此区别有更明确的认识,维特根斯坦将板与梁的语言游戏与这种游戏做了对照。

> 现在,想一想下面这种语言的使用:我派某人去买东西。我给他一张写着"五个红苹果"的纸条。他把纸条交给店主,这位店主打开标着"苹果"的抽屉,再在一张表上寻找"红"这个词,找到与之相对的颜色样本;然后他念出基数数列——我假定他能背出这些数——直到"五"这个词,每念一个数就

① 见肯尼(作品引自 162 页)翻译的维特根斯坦《逻辑哲学论》中的重要一段。特别见《哲学研究》第 31 节:"在这里,棋子的形状同一个词的形状或声音相对应。"

> 从抽屉里拿出一个与色样颜色相同的苹果。——人们正是用这样的和与此类似的方式来运用词的。——"但是,他怎么知道在何处用何种方法去查"红"这个词呢?他怎么知道对于"五"这个词他该做什么呢?"——好吧,我假定他会像我在上面所描述的那样去行动。说明总要在某个地方终止。——但是,"五"这个词的意义是什么呢?——这里根本谈不上有意义这么一回事,有的只是"五"这个词究竟是如何被使用的。(PI,1)

词语"五"与词语"红"的作用完全不同,而且二者都与词语"苹果"的作用完全不同。要能够使用词语"五"——理解它——店主必须学会默背一系列词语,且不改变顺序。词语"五"的作用可以说是标记他在这个词语系列中该停止的位置。另一方面,对词语"红"的掌握,包含了第一部分所讨论的那种颜色图表的使用。在从词语到色块的转化,以及将物品与色块相配对的过程或活动中,"红"发挥了特定的作用:它标识了这个过程的起点。而且"苹果"直接与写在抽屉上的一系列名称相对照;通过这个对照,他得知在哪里可以找到他经过计数及颜色搭配而要找到的东西。

词语可能具有无数不同作用,如维特根斯坦所建议的,想一想,光是感叹词"就有完全不同的功能"。我们很快会发现进一步的例子,他列出(PI,27):

> 走开!
> 哎哟!
> 救命!
> 好极了!
> 不!

一个人不可能通过理解它们所代表的东西理解这些词语,它们不代表任何东西。而且可以看到,它们做着非常不同的工作。词语所具

有的作用的种类是数不清的，因为有数不清的语言游戏及能够被创造的现存的语言游戏的变化形式。同样，还有我们可以想象出来的人类所能拥有的各种风俗习惯。

理解一个概念就是在语言游戏中能够使用相应的词语，或能够进行包含表达此概念的词语的语言游戏(或其中一种语言游戏)。因此，一个概念的掌握不在于有想法或其他什么，而在于有一定的技能：也就是说，在一定方式的合作中能够以“唯做而已”的方法去参与。这种唯做而已包括在语言游戏中使用该词语去做一种特定的工作，亦即语言游戏中此词语所要做的工作。在“概念”的这个意义上，该词被剥夺了所有的精神属性；在此意义上，有一个概念并不是指有某个特别的想法。在“概念”的这一意义上，一个觉悟的人，如一个禅师，和其他任何人一样，“有”概念；因为他和其他人一样，能够参与到该语言游戏中。

道在某些特定型式的活动——语言游戏——中显现出来。和其他人一样，禅者能够参与这些型式中。

III. 语言的神秘基础

10. 中心要点

“但是，他怎么知道在何处用何种方法去查‘红’这个词呢？他怎么知道对于‘五’这个词他该做什么呢？——好吧，我假定他会像我在上面所描述的那样去行动。说明总要在某个地方终止。”

这个解释结束点就是其人如所述行动的那一点。他只做其所做的，没有沉思冥想。本文的第一部分已经表明，没有必要认为那样的行为在某种程度上需要通过思想传达。第二部分已经表明，维特根斯坦如何设想语言是建基于唯做而已的。人们在毋需思考的情况下实施行为时，也就是说，在人们特定的相互作用中构成语言游戏的行为发生时，毋需思考的理解就出现了。但是，很显然，在佛教文本中，无思之行的观点有着非常明显的体现，我们也由此到达了事情的核心。

佛教与道教有明显的相似之处。看一下《庄子》中有名的一段：

> 方舟而济于河，有虚船来触舟。虽有惼心之人不怒，一呼而不闻，再呼而不闻，于是三呼邪。则必以恶声随之。向也不怒而今也怒，向也虚而今也实。人能虚己以游世，其孰能害之？[①]

漫游于虚空之中的是道家的圣人。他漫游于虚空是因为他的心是空的，他的心空是因为它空却了所有思虑。因此可以得出两点。首先，拥有一颗无思之心显然不会妨碍道家圣人的能说善辩，而且，一般来说，不会妨碍他有意义的语言交流。至少我们已大概看出，在维特根斯坦的观点看来这是如何可能的。第二，正是这一在言说和理解中完全无思的行为，就是道自身包括了含有语言交流的行为，就是道家宗教追求的最终目标。

在佛教中，这种无思行为是涅槃或觉悟境界。

这是现在必须强调的方面。在道教和禅宗中，无思行为的获得是无价的。如果宗教追求的目标被看作参透生死，那么当处于完全无思状态时，这个目标就达到了。对于这样的收获，“无价”一词已过于贫乏。也许，从下面这种中国禅师的诗歌中可以得到禅宗给予这个收获的一个价值概念：

> 自来珍宝被埋藏，
> 最终明澈显灵光。
> 坐禅见性照宇宙，
> 稽首礼佛一柱香。[②]

我们已经论及维特根斯坦与禅宗趋于相同的方面。在禅宗，开悟就是无思的生活。在维特根斯坦，组成语言交流的行为不是由思想传

---

① Burton Watson 译《庄子全书》，New York，1968

② 良算(Ryozan，日本僧人，非如上文所说为中国禅师。著有《唯识论同学钞》，本诗依英文意译——译者注。)，10 世纪，译自《中日禅诗》。

达的。因而，至少维特根斯坦提供了一种令人信服的语言观，它与佛教看待思想的信条是一致的。如果语言按照维特根斯坦所描绘的方法工作，那么，以禅师的方式无思的生活与完全参与并充分理解语言的日常使用之间，就不是不可比拟的了。而且它表明，在维特根斯坦看来，语言的基础就是被禅宗看作宗教生活的终点（也是起点）的存在方式。虽然有可能被误解，但我们仍可以将其表述为：在维特根斯坦看来，语言有一个神秘的基础。

11. 一个误导的模式

这里，如果不是更早些的话，容易出现的一个误解，是人们推测笛卡尔主义的（或普通人的）思想模式的作用。这个模式的核心是内在与外在的概念。外在的是椅子、桌子、他人，等等。内在是思想、感情、感觉印象、疼痛，等等。而且，站在这些内在之物后面的是*我*，即行为的觉察者与发起者。可以说，*我*内在于内在。我们将我放在一个远离外界的位置，在某种程度上是因为我们把它看作归于我们思想的这边，我们的思想也已经远离了桌子、打字机等。这个模式实质上就是每个人都将自身当作一个内部存在，一个孤立的存在，同世界和他人分割开来，同他人的距离比与事物的距离更远，因为在内在方向上，他们和桌椅等的距离与他在自己内在方向上的距离一样远。[①]

设定这个模式，我们可以通过一种删除过程来理解人无需思想的概念。我们想象一种空却了的完满的心灵，一个没有内容的内在，一个精神真空。我相信由此会倾向于将维特根斯坦当作某种行为主义者，也会有对禅宗“空”的概念所反映出的恐惧。

但是，维特根斯坦的目的（换一种方法，即禅宗的目的）是去驳倒这整个内在与外在的图像，这就是为什么维特根斯坦试图把人置于一

① 对照 John Updike 在他的小说“大海的绿色同一”所写的：我，一个作家，有大海，一个主题。出于数学的纯粹，让我们排除任何其他东西——天空、云朵、我肘上的沙子、担心孩子会沿着海滩来和我在一起。让我们假定把世界分为两半：自我与外物。我认为这是对世界的合理的表达，类似一种双重性质的议会，两个会员坐着，并为所有的党派说话。《博物馆与妇女》(*Museums and Women*)

个看的位置，并从许多不同的点来看私人语言的无意义，私人语言就是试图通过参考私人的（内在的）存在获得它的意义。这个完全的内在/外在模式是一种幻觉。一个人不会在道家或禅宗的意义上思考空，也不需要在此意义上把维特根斯坦《哲学研究》的世界观理解为通过空却笛卡尔主义的内容来获得。也许，这里的空的模式毋宁是完全的充实：宇宙的内爆。

12. 轮回即涅槃

这是另一个必须讨论的深刻的问题。如果无思之行是禅宗的觉悟，如果语言是一种特定的无思之行，那么，因为我们都说话，所以我们都是觉悟的。在某种程度上，虽然我们在这里确实遇到了矛盾，但结论是必然的。另一首由十一世纪的一个中国居士写的禅诗，对于这个问题的解决是有助益的：[①]

> 躬身香案上，
> 凝望池水闲。
> 惊雷天眼开，
> 平常自我见。

首先，无思的存在状态或心静如水（Samadhi——人定）的状态是觉悟的前奏。第二，那开悟的事件，霹雳，显现的只是平常的自我，自我是一直都在的。正如当代的一个觉悟体验所描述的：“它就在我面前，却用了很多年时间去理解它。”[②] 几乎任何词语，都同样谨慎地描述觉悟体验中所意识到的，因为它们都不能够表达它的本性。那么我们可以按惯常的说法，认为那意识到的东西就是人的佛性。这就意味着每个人在任何时候都有佛性（真心，或诸如此类）。在这个意义上，我们都是觉悟的。这在两层意义上与思想相联系。第一，生活

① seiken，译自《中日禅诗》（本诗依英文意译——译者注）。
② 《禅学三要》，第228页

在佛性中就是无思的生活(生活在道之中就是无思的生活)。第二,根据佛教,事实上,人们的念念相续妨碍了他们认识到自己的真性。

暂时转而解释这个问题,将会对刚才的讨论有所助益。前已提及,开悟就是无思地生活;而就在上面又说无思的存在是觉悟的前奏。这看起来是自相矛盾的说法。也许这并不矛盾。麻烦的是,觉悟可能意味着意识到某人真性的事件,也可能是生活于某人的真性中并能够意识到它的一种境界。没有人生活于他的真性之外的其他地方,每个人始终生活于他的真性之中。因此,禅师与(比如说)邮递员(假设他是没觉悟的)之间的区别,并不是前者生活在他的真性之中而后者不是,而是前者意识到而后者没有意识到生活于自己的真性之中。人的思想妨碍了他对此的意识。这就是为什么无思的境界是觉悟或意识到发生的前奏。但是,意识到真性的那类人的模式,并不是所谓发现了几何原理或有类似智力发现的那种人的模式。虽说觉悟的发生会有某种理智的因素,而关键点似乎是:为了达到开悟的境界,人不仅要认识到他的真性,而且必须生活在这种认识之中,此即意味着无思的生活。因此禅师无思地生活着而普通人却不是。禅师无思地生活着,与他的真性相联系,对于普通人,即便真性无时不在,也是为思想所遮蔽。

也许此时,维特根斯坦关于语言有一个神秘的基础的见解,或就语言而言,维特根斯坦的世界观与佛教的世界观是相一致的见解,就会变得更明白了。这部分的想法是,在发挥语言的功能中,思想是多余的。这不是说它们不存在。实际上,每个人心里每时每刻都有思想。如鲍伯·戴兰所说:"孩子,我需要一辆垃圾车卸下我的脑袋。"但语言不需要思想,理解不需要思想。在语言理解中,思想无事可做。

如果我们剥夺了思想,并且当多余的思想——即使是多余的——依然存在时,所留存的,就是生命之流,是唯做而已的特定形式,是实践,是证明着自身的佛性,是道。

用禅宗的术语,意识到并生活于这种生命之流之中就是开悟。以充满思想的头脑生活于这种生命之流之中,就是虽有佛性却没有意识到它。

13. **结论**

维特根斯坦倾向于上面的解释吗?有文献很好地表明,维特根斯坦有一个本能的神秘主义经验。① 他明显地体验到一种转变世界的重要实体,而这个实体对那些所谓的神秘的宗教,如禅宗、苏非教、基督教冥想派等等是极为重要的。② 我们自然会认为,这种体验,有着深刻的个体性含义,对特定的真理有直接直觉的洞察,表述了维特根斯坦的一些哲学理念,如对自身存在的否定,对内在/外在模式("私人语言的争论")的非难,语言的基础存在于实践,或存在于运行唯做而已等等特定范式的观念。③ 因而,虽然不是很确定地,但可以说他倾向于把他的著作用上面提出的方法来解读。无论这正确与否,他的著作显然可以用这种方法来解读。《哲学研究》正是提出了一种语言观,与佛教关于思想与理解间关系的信念是一致的。这种语言观使我们看到,对接受佛教构成一道藩篱,视思想为理解的中心的情景也许会遭到拒绝。不仅如此,根据《哲学研究》,语言现象可以被看作建基于无思之行,而对于禅宗,无思之行即为佛性的表现形式。

最后,维特根斯坦与禅宗之间还有一个明显的区别。维特根斯坦提供了一个"理论的"框架,至少就本文所论及的观点而言,禅宗理论(大乘佛教的教义)是包含于其中的。这里,"理论的"加上引号是因为维特根斯坦并没有一种理论,而只有一种考察语言的方法,这种方法

① 特别参见维特根斯坦的《伦理学讲座》和 F·魏斯曼的《维特根斯坦访谈录》,均见《哲学观察》LXXIV,1965 年 1 月,第 1 期。也见B. F. McGuinness 的精彩讨论"逻辑哲学论的神秘主义",《哲学观察》,LXXV,1966 年 7 月,第 3 期。有趣的是,在讨论维特根斯坦和禅的文字中,据说维特根斯坦对在一出戏中听到的一段有本能的神秘主义经验,那段话包含了这些词语:"Du g'horst zu dem all'n und dos all' g'hort zu dir."(McGuinness 译之为:"你是每件事的部分,每件事是你的部分")。见 McGuinness,在上述引文中 第 327、328 页。

② 有一种肤浅的观点认为所有所谓神秘宗教都是同一起源的,维特根斯坦的工作让人们认识到了这种观点的错误。对这些宗教而言,它们自身被看作生活形式,人们只有领悟到生活形式的细节之后,才能懂得这些宗教。这些细节在被划为神秘一类的宗教中是迥异的。特别以禅宗为例,人们必须考虑禅的训练,并意识到,比如,"觉醒"之后实行这种训练的强度。

③ "报告"当然是有效词语;肯定不是"意指"。

和禅宗的观点相一致。维特根斯坦的思考在每个地方都是理智的：他反对当时知识分子所建构的 Luftgebäude。当然，相反的，禅宗的目标不是理智的。禅宗决不是理论的，甚至不是“理论上”的。一个人可以解读维特根斯坦并会承认，甚或用维特根斯坦的话来说，“看到”理解不需要思想。以禅宗的观点来看，这本身只是意义极微的成就。在禅宗看来，其实更为重要的是，摒除思想而直面人之真性。

然而，人们会觉得这个比较对维特根斯坦不公平。他自己为《哲学研究》引用了聂斯托利派的宣言作为格言：“Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschant, al ser wirklich ist.”显然他是打算用之于自己的著作，并强调，在某种程度上，我们从它所学到的东西是不重要的。这个格言是对维特根斯坦在《逻辑哲学论》中视为极其重要的主题的重复。维特根斯坦在给路德维希·费什的一封信中表述了这个主题（在这段引文中，维特根斯坦对伦理学的参考其实更恰当的说就是对神秘主义的参考；见他的《伦理学讲座》）。

> 该书的观点是一种伦理学的观点。我曾想在前言中写一个句子，但现在实际上并没在那里写出来，而我要在这里为你写出来的，因为也许对你来说它是这部著作的关键所在。所以我想写的是：我的著作包括两个部分：摆在面前的加上所有我还未写出来的。很明确，第二部分是重要的一部分。可以说我的书从内部为伦理学划定了范围，而且我认为，这是划定那些范围的唯一严谨的方法。[①]

最好的假设似乎是，这里表达的看法一直延续到他后期哲学中。它也为可说之物划定了一条界线。逾越世俗所能说的界线的企图不会成功，却会沦为明显的或不明显的胡说。不能被言说的一种东西就是人类现实的基本特性；如一个觉悟的人所实践的人类生活的本质。

据记载，在他的早期哲学与晚期哲学转换之际，维特根斯坦说过

① 引译自A. Janik 和 S. Toulmin，《维特根斯坦在维也纳》，New York，1973，第 192 页。

如下的话，同时，它也确实能从《哲学研究》的观点得以把握：

> 我完全可以想象一种宗教，它没有教义，因而什么也没得说。那么很清楚，宗教的本质与所说的无关——甚或：如果说了什么，那么它自身就是宗教行为中的一个因素，而不是一种理论。[①]

禅宗就是这种宗教。人们于此会想起维摩诘的如雷之默。[②] 维特根斯坦该是理解了禅宗静默的意义。[③]

① F·魏斯曼，*Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*，B. F. McGuinness 编辑，Oxford，1963，引译自 Janik 和 Toulmin 的作品第 223—4 页。

② 《维摩诘所说经》“人不二法门品”载：众菩萨言说不二法门已，文殊师利问维摩诘“何等是菩萨人不二法门”。时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：“善哉善哉。乃至无有文字语言，是真人不二法门”。后人常称维摩诘“一默如雷”、“默然无语，雷震乾坤”。——译注

③ 我要感谢我的朋友们，他们对本文的早期版本发表了有益的评论，或发表了对维特根斯坦的讨论，而这些讨论有助于我对在此讨论的问题的理解。他们是：William DeAngelis，Miodrag Cvitkovic，Bruce Goldberg，Hans Herzberger，John Hunter，Charlene McDermott，ED Pincus，Ron Rower，Sydney Shoemaker，and Richard Taylor. 我特别感激 Roshi Philip Kapleau，他鼓励了这篇文章的写作，同时，此中关于禅宗的正确认识来自他的教导。

哈德逊(W. D. Hudson)

维特根斯坦泼洒在宗教上的光亮

郝亿春 译

维特根斯坦的许多读者都倾向于认为,只要我们恰如其分地理解其意义的话,维特根斯坦[①] 对宗教不得不说的东西是富有启迪的——或者至少将会如此。他的朋友保尔·恩格曼[②] (Paul Engelmann)走得如此之远,以至于声称维特根斯坦在《逻辑哲学论》最后关于神秘之物的评论,为人类全体点燃了踏上"一种普全的新生之路"的可能性,它将穿越人类所有意识形态的割据,最终在所谓"无言之信仰"的"全新精神态度"中使人类进入大同。这种过分的期待会使大多数读者,甚至会使维特根斯坦的敬仰者陷入困境。不过,虽说维特根斯坦的这种评论不大可能具有极端的实践后果,但下述情形倒非常可能,即他对宗教不得不说的东西将为我们对这一主题的理解带来光亮。

任何想看清维特根斯坦[为宗教][③] 泼洒了何种光亮的企图,都会转向下述两个问题。其一是:维特根斯坦本人到底如何看待宗教?其二是:其中哪种看法能够依傍于他的哲学?这并非两个相同的问题,虽然二者有某种关联。例如,如果我们不得不断定维特根斯坦是否把宗教作为他所谓的"生活形式",那么这就显然相关于问宗教是否可被如此考虑,虽然这不是决定性的;如果我们不得不断定一个人是否能如此考虑宗教,这就

---

① [译按]:后文"维特根斯坦"简称"维氏",引文中除外。

② 参见.恩格曼的《来自路德维希.维特根斯坦的信笺》(*Letters from Ludwig Wittgenstein*, Oxford, 1967),页 135。

③ [译按]:文中[ ]内的文字是译者为了文气贯通所加。

显然相关于问维特根斯坦本人是否试图如此思考宗教，虽然这也不是决定性的。不过，我认为回答后一个问题比回答前一个问题更为重要，因为一位思者的一般洞见比他对一个特殊主题的反思所得的见解会拥有更为通透的光亮。因此，我不仅将试图表明维特根斯坦本人对宗教的想法，而且尤为重要的是，鉴于他的哲学，我们应当采取何种视角。

我心目中的主要资料[①] 如下：1916 年《笔记本》及《逻辑哲学论》（完成于 1918 年）的一些段落；他于 1929 或 1930 年间在剑桥所做的"伦理学讲座"；于 1930 或 1931 年间汇编的《对弗雷泽"金枝"的评论》；从 1938 年开始的《宗教信仰讲座》；写于 1950 年《对颜色的评论》中的一段；以及由在他生命最后 18 个月的笔记汇编而成的《论确定性》。我在这篇文章中想要表达和捍卫的观点是，在上述文献中可以发现或抽取出两种可供选择的宗教观念，且后者能比前者为主题泼洒下更多的光亮。我将称前者为*超逾*（transcending）一种思想界限的宗教观念，而将后者称为*构建*（constituting）这样一种界限。我认为前者在前述文献的前三个中占有主导地位，而后者的形成依据——也应依据——维特根斯坦的《宗教信仰讲座》及《论确定性》。不过，从一开始就让我们澄清，他的《对弗雷泽"金枝"的评论》并非在思考宗教。

宗教不是什么

在 1930 年间，维特根斯坦与其好友杜瑞（M. O'C. Drury）一起阅读、讨论《金枝》[②] 第一卷的一部分。在这部里程碑似的著作中，弗雷

① 所用文本的出版年份是：《笔记本》（N B.）（*Notebooks*, Oxford, 1961）；《逻辑哲学论》（T.）（*Tractatus*, London, 1961）；'伦理学讲座'（L E.）（Lecture on Ethics），载《哲学评论》（*Philosophical Review*, 1965）：3—12；《对弗雷泽"金枝"的评论》（RF.）（*Remarks on Frazer's "Golden Bough"*, Retford, 1979）；《宗教信仰讲座》（LR.）（*Lectures on Religious Belief*, Oxford, 1966）；《对颜色的评论》（R C.）（*Remarks on Colour*, Oxford, 1979）；《论确定性》（O C.）（*On Certainty*, Oxford, 1974）。

② 参见《对弗雷泽"金枝"的评论》引言中的注释。对弗雷泽的引用取自《插图'金枝'》（*The Illustrated 'Golden Bough'*, ed. M. Douglas and S. MaCormack, London, 1978），页 98；亦可参见页 248—50。

泽认为人类思想的历史走过了三个阶段：从*巫术*（magic）经由*宗教*达至*科学*。在巫术阶段，人们相信有种既定的自然秩序，他们能够通过操纵这种秩序而达到自己的目的。不过当人们发现事实上并不能通过巫术的手段来应付所有扰乱他们的困难与危险时，于是就转向宗教。宗教建基于以下信念，即自然现象仅被神的意志所规划，且由于无力控制（发生的）事件，人们只能将自身托付在更加有力的精神存在者的恩典上面。然而，人们所发现的自然世界越多，他们就越可能转向自然的齐一性观念。在巫术中不清晰的东西——也就是说，对于自然事件秩序中不变的规则观念，如果我们仔细观察的话，是能被预测和控制的——在科学中变得清晰了。巫术感通的松散联结让位于自然规律的紧密链条。

从这种视角看，弗雷泽把原始人的巫术与宗教实践解释为他们所持有的对事物本质之信念的逻辑结果。像我们一样，这些人想望控制他们的环境为的是满足某种需要或实现某种目的。例如，他们想使其土地富饶，以便生长食物供他们吃。我们与他们共同拥有某些诸如此类的需求与目的，因而一旦我们知道其由以产生的有关事物本质的信念，那么他们的巫术及宗教实践对我们而言就更易知晓。根据弗雷泽，原始巫术思想中的马脚"不在于其推理，而在于其前提"：即，他们在事物所是之方式的观念上弄错了，而不是在于这些观念演绎中的不相关或不合法性。他写道，原始人的错误"不是欲求的无度或渎神的狂野，而仅在于其假定，这种假定在提出时是合理的，可随后被一种充实的经验证明是不充分的。"

可惜以上说法在维特根斯坦看来都是错误的。简言之，维特根斯坦针对弗雷泽（的学说）反驳道（RF. 页 1—12），原始人的巫术与宗教信仰不应仅被当作假定，其巫术与宗教实践也不完全出于功利动机。为了表明弗雷泽的说法如何是错误的，维特根斯坦从后者那里借用了一个例子，即美洲的土著人在雨季的开始给所谓的雨神献祭。弗雷泽认为这种实践恰巧在以下前提下是可理解的，即假定他们拥有雨神能够为他们降雨这种信念。我们与这些原始人都具有充沛地浇灌土地的需求。当然，我们不再相信原始人归之于雨神的

力量。可是如果我们相信这种力量，我们就会认为，他们献祭是为了赢得雨神的恩惠这种做法是合理的。为了支持其对这种实践的解释，弗雷泽评论说，这种活动之所以长期持续，是因为其得以奠基的信念——即这些神能降雨——是难以被证伪的。天迟早会下雨；因而从长远上看，这种信念通常会得到确证！维特根斯坦说，如果对雨神的献祭实践，确实像弗雷泽所告诉我们的那样仅仅是基于如下信念的一种功利手段，即，雨神有能力将雨从天上降下来，那么以下两种情形就会非常难解。其一，为何这些原始人没有在其所作所为之前注意到下述情形，即，用以辩护其实践的事实——迟早会下雨——实际上并未起到辩护作用？假如常常会下雨，那么设计求雨的实践又有什么用呢？天会下雨，不论祭品奉献与否。其二，为何这些人只在雨季为雨神献祭？用维特根斯坦本人的话说："这恰恰意味着他们事实上并不认为雨神会降雨，否则，他们就会在旱季献祭"（RF. 页 12）！于是，维特根斯坦以此为基础认为弗雷泽肯定是弄错了。信念与实践在巫术与宗教中肯定联在一起，但实践并不会以弗雷泽所想象的方式从信念中引发出来。

这种信念不是有关事物本质的错误假设——或者像维特根斯坦所说的意见，从而以更多一些科学知识就会被矫正。从弗雷泽那里借用一个更进一步的例子，即一位妇女收养一个小孩，她总会实施把这个小孩从自己的衣服中取出来的实践，维特根斯坦通过以下方式来归谬弗雷泽关于巫术与宗教的说法，即指出弗雷泽认为这位妇女的行为是基于她生了这个小孩的错误假定，维特根斯坦认为这种说法是"糊涂的"（RF. 页 4）。当然，这位妇女对自己的所作所为必定有某种信念：否则她就认为这不会带来任何差别。然而，维特根斯坦的观点是，她不会犯生理上的错误。她的信念无论是什么，她都不会错误地认为这时所发生的是自然出生的一种形式。毋宁说，她的行为赋予有关得到小孩的整个观念以一种新的意义。

维特根斯坦没少批评弗雷泽的以下观点，即他认为巫术与宗教实践是出于功利的动机。亲吻一位被爱者的画像、庆祝日出、在舒伯特（Schubert）去世后将其尸骨分为小块赠予他喜欢的学生、一个人忏悔其罪恶等这些具有隐秘动机的行为能被假定是有用的手段吗？严格地说，维特根斯坦认为弗雷泽所做的只是支持了他本人对这些实践所给出的叙述，因为在其"精神生活"的这种"狭"义上，"他比大多数他所谓的野蛮人更为野蛮。"他对原始庆典仪式的解释比那些庆典本身"更加粗俗"（RF. 页 8，页 5）。

为何更为粗俗？维特根斯坦对这种庆典仪式的正面说法是，我们自身中一些东西可以支持它们，即当事物给我们造成某种触动时，"我们自身中就会出现某种倾向"（RF. 页 6）去从事某种行为。维特根斯坦称他所指的这种行为是崇礼（ritualistic）行为；引发相关触动的事物他分别表述为可怕的、恐怖的、神奇的、凶险的、有意义的、重要的等等。这类事物不计其数——看似自己的影子、雷雨大风、季节更替、死亡现象、出生、性生活等等。我们与原始人有种"家族类似"，其证据是如下事实，即我们词汇表中自然而然有"幽灵"、"阴影"、"灵魂"、"精神"这样一些词语，就像这些词语自然而然在他们的词汇表中一样。"所有神秘性都积淀在我们的语言中"（RF. 页 10）。通过实践仪礼活动，我们对某些现象的反应就成为自然的。正如维特根斯坦所说，这种行为"指向一些满意之物并且获至它。要么它不指向任何东西：我们如此行动，因而感到满意"（RF. 页 4）。然而，这种满意并非一种解释实践的假定就能够给出的。与我们所考察的事物施加在我们身上的触动相比，任何解释都是"太不确定的。"维特根斯坦说："如果一个人被爱击碎，那么一种解释性的假定就是无能为力的——它不会带来平静。"我们对仪礼实践带给我们的满足能够说的是："人类生活就是如此。"关于任何这种实践的描述，我们只能附加说："这就是这里所发生的；如果你乐意就嘲笑吧"（RF. 页 3）。

维特根斯坦以下确凿见解也会显示出漏洞，即没有宗教信仰会仅是假定，且没有宗教实践会仅是功利的。这类宗教信仰者确实常常以"如果——那么"的语式来思维——如果神发怒了，那么如此这般的结果就会发生。并且他们确实也以"手段——结果"的语式来思维——如果我们采取如此这般的行为手段，那么我们就会获得这种或那种东西。不过，或许维特根斯坦的要旨是，在被认作是会有对错的命题的

意义上，宗教信仰不是假定的命题；也没有宗教实践在以下意义上是功利的，即其全部意义被认为是依赖于它所导致的一些外在结果。对于此种考量，我们必须返回到维特根斯坦思想的整个进程中。我现在试图做的是，开始解释两种宗教概念间的差异——即分别作为超逾一种思想界限的和构建一种思想界限的，我前面说过这两种情形在维特根斯坦的著作中都可被发现。

作为超逾一种界限的宗教

宗教引领我们超逾思想界限这种见解引发出两个问题：即这种界限是什么？具体而言宗教是如何被设想为超逾了这个界限的？

前个问题容易回答。这个界限就是能被说出的界限。宗教引领我们面对这种界限的想法伴随维特根斯坦终身，正如我们已经指出的，在我看来，虽然他有时认为这是宗教必须超逾的界限，有时又认为宗教自身就构成这种界限。现在我们来考察前种见解。

这前种见解的例示是：维特根斯坦于 1920 年代初在《逻辑哲学论》中说，"神秘之物"构成了"不可说的东西"(T. 6. 522)；在 1930 年代初，刚刚返回剑桥的维特根斯坦在"伦理学讲座"中讲，任何试图写作或讲授伦理学或宗教的人都已"超逾了语言的界限"(LE. 页 11—12)；在 1950 年代《对颜色的评论》中，他说神学"在语言周围摸索，因为它想说出一些东西，却不知该如何表达"(RC. 317)。

在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦用以划定思想表达界限的是意义之图像—理论。这种理论要求在语言的"元素"与实在之间有种一一对应关系，且两者之间有种共同的逻辑形式——这些元素的组合方式。能被道说的必定是事情的图像。"世界就是一切发生的事情"(T. 1)。"神秘之物"——这种表达中维特根斯坦没有非常严格地区分伦理学与宗教——不得不回答以下问题：所有存在(there is)是什么意思？什么具有绝对价值？对这些问题仅仅回答说它们是"所发生的且是实情"，维特根斯坦认为这种说法在逻辑上是不可能的。所有事物的意义如何能成为另外一个东西？绝对价值如何会只是发生的事情？"神秘之物"因而必定在"世界之外"(T. 6. 41)。不过，果真如此的话，那么在意义的"图像理论"基础上，这(神秘之物)就不会被说出。

在维特根斯坦写作其"伦理学讲座"时，已经抛弃了"图像理论"，但他仍然认为宗教引领我们面对一种语言的界限。他给出了宗教信仰建基于其上的经验类别的两个例子：对世界存在的惊讶以及无论发生什么事情时的安全感。他说，这些经验就是当人们说上帝创世及我们在其掌控下时所指向的状态。维特根斯坦对这类事物所持的看法是这样的：说一个人惊讶于某物的存在，只有当他形成了这种东西不存在时会是什么样子的观念时，才会是有意义的。例如，我可以对花园中某种植物的存在感到惊讶，其前提是我能够设想花园中这种植物不存在时的事态。然而，如果我对世界的存在表示惊讶——例如对所有存在——这就不会(在逻辑上)有另一种事态与之比较。同样，只有当一个人能够形成不安全会是什么样子的观念时，这个人说他觉得非常安全才会是有意义的。在自己家里我会感到安全是因为这时我不会被汽车撞倒；当我们接种了疫苗就会感到安全，是因为我们现在不会感染相应的疾病等等。感觉安全就是感觉某种事情在身体上发生是不可能的。然而，果真如此的话，那么我说不论发生什么我都觉得安全，这时"觉得安全"就是完全无意义的。

维特根斯坦认为"惊讶"与在刚才语境中所设想的"感到安全"是相似的表述：亦即，"惊讶"所指向的经验正是惊讶状态，或感到安全这种用语所指向的正是在日常运用中所指的状态。然而，维特根斯坦在以下基础上拒绝这种观念，即，"如果我能通过一种微笑描述一种事态，那么我必定也能通过收敛微笑描述这种事态的缺失"(LE. 页 10)。他的要旨是说，例如"伦敦的地铁在繁忙的时候就像个疯人院"这句话是有意义的，只是因为我们知道伦敦的地铁，同时也知道疯人院是怎么回事。维特根斯坦所有论证的矛头所指是，我们不知道对世界存在的惊讶是怎么回事，并且也不知道无论发生什么都感到安全是怎么回事。那我们如何能说它们像是什么呢？这当然就是能被说出的界限，

这也是阿奎那及其同仁运用其归因或象征类比观念而试图超逾的东西。[①] 然而我认为这是徒劳无益的。

在《对颜色的评论》中，维特根斯坦又一次采用了我们刚才所考虑的一个例子。“万物由何而来?”是神学所“摸索”的那类问题中的一个例子。他说，这种摸索只是包含着提出这类问题，却不能严肃对待之。宗教在这里被认为是把我们带向面对一种界限，这种界限可用语言说出，但语言不能应对它自己所提出的问题。回答上述这类问题需要一种对世界的因果解释，然而接受这样一种解释并非宗教的本性。我们可以说，这里的兴趣中心已经从意义的界限是什么转向宗教的本性是什么了。维特根斯坦说，信上帝的人拥有如下特性：“严肃地对待某些事情，然而，随后在某处却完全不能严肃地对待之，并宣称某种另外的东西才更为重要。”我认为，这段话可读作对以下情形的说明，即宗教如何超逾了可说之物的界限。[②] 这就把我们带向前述两个问题的第二个，即我曾说过由超逾一种思想界限的宗教观念所引出的。换言之，超逾一种思想界限是如何被提出的? 现在我就转向这个问题。

维特根斯坦在他的“伦理学讲座”中说，将伦理学或宗教放入语词中的任何尝试都是“彻底、绝对无指望的”(L.E. 页 12)。其结果只能是胡说。他对这种情况的思考有些像逻辑实证主义者。然而维特根斯坦本人并非逻辑实证主义者。我们记得维也纳小组成员之一——鲁道夫·卡尔纳普[③]的话，不过维特根斯坦对宗教的态度与这些人的态度大相径庭；这种差别被恩格曼[④]表述如下：逻辑实证主义相信我们能够说出的是生命中的全部事情，而维特根斯坦相信那些真正的事情恰恰是我们必须对之保持沉默的东西。这种看法被维特根斯坦自己

① 我是说为何我在‘神圣超逾的概念’(‘The Concept of Divine Transcendence’, *Religious Studies* 15(1979):197—210)中如此思考。

② 参见戴维斯：‘维特根斯坦论上帝’(B. Davies, ‘Wittgenstein on God’, *Philosophy* 55(1980):105—8)。这位作者看来认为，在类比方面，维特根斯坦心中所想的一些东西与阿奎那的观点相似。

③ 《鲁道夫.卡尔纳普的哲学》(*The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilpp(London, 1963))，页 26—27。

④ 恩格曼：《书信》，页 97。

在 1919 年写给费克尔(Ficker)的信[①]中所证实，这封信以下述语词提到了《逻辑哲学论》，“这本书的要旨是伦理学的。……我的书从内部如其所是的那样为伦理学领域划定了界限。……我曾试图……通过对之保持沉默而将所有东西各归其位。”这些语词被认为与赫兹著作中的内容有些可比性，因为在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦曾提到过赫兹一两次。赫兹在其对机械论界限的考究中，试图从内部得出生命的一种观点：生命不能被机械地描述或解释。从维特根斯坦对语言的内部表述来看，《逻辑哲学论》在以下意义上会是伦理学的，即，它提出了有关神秘之物的观点，也就是说，神秘之物超逾了语言，并且就像赫兹没有否定生命的存在一样，维特根斯坦没有否定神秘之物的存在。《逻辑哲学论》最后的结论给予这种解释以支持，“确实有不可说的东西。它们显示自身。它们是神秘的东西”(T. 6.522)。

有一点是确定的。维特根斯坦把“神秘之物”看作是通过显示自身而超逾语言与思想的界限。然而，确切地说，他由此所意味的并非世上轻而易举(可通达)的东西。安斯康[②]认为维特根斯坦所说的事物“显示”或“使自身显示”意味着事物“能被正确地称为……‘真的’，如果它们完全不可能被说出的话。”然而，由于它们不能被说出，可以这样讲，它们的“真”只有在能被说出的事物中显现。不过维特根斯坦可能不会认同这种解释。甚至维特根斯坦的老师与朋友——罗素，也被认为没有正确地理解以下区别，即在《逻辑哲学论》中所做出的可被说出的东西与只能被显示的东西间的划分。[③] 我曾在别处[④]讨论过，至少维特根斯坦所谓自身显示的神秘之物所意味的部分内容，或许已将自身展现在文艺与行动中了，虽然它不能用词语表达。作为证据，我们看到他在对恩格曼(的谈话中)常援引下述评论：在阿兰德的一首

① 恩格曼：《书信》，页 143—144。

② 安斯康：《维特根斯坦〈逻辑哲学论〉导引》(G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's 'Tractatus'*(London, 1963))，页 162。

③ 出自写给罗素的信，转引自安斯康：《导引》，页 161。

④ 参见我的著作《维特根斯坦与宗教信仰》(*Wittgenstein and Religious Belief*(London, 1975))，章三，尤其是页 94—104；亦可参见巴特利：《维特根斯坦》(W. W. Bartley, *Wittgenstein*(Philadelphia and New York, 1973))中维氏作为校长时的著作。

诗中,"不可说出的东西"找到了表达;且以下的说法还是有些根据的,即当他为了"把农民阶级从污秽中解救出来"而放弃了哲学到奥地利低地去教学时,他已自觉地将自己纳入对基督的效仿中。

尽管我们对"显示自身"的东西会意味着什么完全犹疑不定,不过在维特根斯坦的观念中作为超逾一种界限的神秘之物的核心,看来就是他对"我"或意志主体[①] 所不得不说的东西。这个"我"或意志主体是"更加神秘的"(NB. 页 80)。其地位像视野中的眼睛;且正如眼睛不是其视域的一部分,因而"我"也不是其世界的一部分。然而,"我"依赖于世界,正如其独立于世界一样。"我不能让世界的发生屈从于我的意志:我是完全无能为力的。我只能通过放弃对发生的东西施加影响而使自身独立于世界——且在一定意义上掌握自身"(NB. 页 73)。

当然,这个"我"或意志主体是神秘之物,而非经验、概念。维特根斯坦把我看作世界的一种"界限"(T. 5. 632)。他说这就是能使我们体验到"作为有限整体之世界"的东西。然而他又立即附加到,这种体验恰恰是神秘的(T. 6. 45)。"我"所能够做的是"改变世界的界限";然而,认识到以下一点是重要的,即这并不意味着改变世界中的任何事实:

> 如果善的意志或恶的意志可以改变世界,那么它只能改变世界的界限,而不能改变事实,即不能改变可以用语言表达的东西。
>
> 简言之,其结果必然是世界整个地变成另外的样子。也就是说,世界必定作为整体而消长。
>
> 幸福者的世界不同于不幸者的世界(T. 6. 43)。

维特根斯坦告诉我们,成为一个"幸福者"意味着"与世界融洽地"相处(NB. 页 75),同时也能够"否弃世界的宜人之处"(NB. 页 81)。这种人没有希望、没有恐惧,只是无时间性地活在当下。此种意志的实

① 尤其参见《笔记本》,页 72—81 及《逻辑哲学论》5. 5571—5. 641 节与 6. 373—77 节。

施是美德自身的回报。这就是宗教披泽万物后的永恒生命。

如此说来,与世界相融及否弃世界看来最终殊途同归。不过在维特根斯坦所持守的东西中有种区分。这种区分在于我必须屈从的一个"异在"意志与使我"独立"的自我意志之间。他说,"有两种神性:世界及独立之我"(NB. 页 74)。

一组哲学问题从维特根斯坦对这个神秘之"我"的评论中引发出来——例如,一种不能改变世界之事实的意志会被思想为何物?[①] 即使这些哲学问题都能被回答,以下问题依然存在,即,维特根斯坦在这里以宗教确凿地意味的东西是否与宗教通常所意味的东西有共同之处。

维特根斯坦的朋友、读者及批评者——兰姆赛[②] (F. P. Ramsey) 1923 年到奥地利找他详细讨论《逻辑哲学论》所提出的观念。兰姆赛从那里发出了一封信,其中评论到,"他(维特根斯坦)的一些句子故意模棱两可,它们既具有一种日常意义,也具有一种他所相信的更加艰深的意义。"这种情形看来在使用宗教词汇的句子中,如《笔记本》与《逻辑哲学论》的一些地方尤为恰切。例如,维特根斯坦写到,"信仰一个神意味着明白世界之事实并非事情的终极"(NB. 页 74)。然而,我们能像对待其由一个传统的有神论者说出的那样对待这些词句的意义吗?在一两句前,维特根斯坦写到,他所谓作为世界之意义的神所意味的东西可与信仰作为父的神(所意味的东西)相比照,后种情形下的祈祷者就是在"思考生命的意义。"所有这些看来都处于传统宗教信仰的层面上。然而(我们)一半会儿前曾引用过的句子——"有两种神性:世界及独立之我"是什么意思?这与宗教通常所意味的(东西)已大相径庭了。

诚然,看来维特根斯坦的一些读者把他所说的"幸福者"与依傍于神的有神论信仰者进行比较不会有什么困难,虽然这种"幸福者"与世界如此地分离着。如菲利普斯(D. Z. Phillips)在《祷告的概念》(The Concept of Prayer 〈London,1965〉)中依次考察了祷告的形式——即

① 安斯康《导引》页 172 认为这'显然是错误的'。

② 参见维特根斯坦:《给奥格登的信,附有弗兰克. 帕穆顿. 兰姆塞的信》(*Letters to E. K. Ogden with an Appendix of Letters by Frank Plumpton Ramsey* 〈Oxford, 1973〉),页 78。

膜拜(adoration)、忏悔(confession)、谢恩(thanksgiving)、祈祷(petition)、代祷(intercession)——并在每种情形中都发现了祷告的核心就是维特根斯坦以成为“幸福者”所意味的东西。例如,祈祷(Petition)就处于真正的精神性层面上,它并非向神索要什么东西,而是“在神中”与各种东西相遇——“领会到有价值之物并不随事物的消失而毁灭”(NB. 页 124)。维特根斯坦在其“伦理学讲座”的最后表露出对以下情形的敬重,即在穿越语言障碍的过程中宗教所做出的无望尝试中,无疑也包含着传统有神论的尝试,因此,或许维特根斯坦会认为传统有神论在赞同他关于宗教如何超逾这些障碍方面不会有什么困难。保守地说,此处仍有可疑之处,即传统有神论是否能追随维特根斯坦而又不大幅度修改他们关于上帝的观念。虽然维特根斯坦拥有支持其以下观点的论证,即宗教超逾了能被说出的东西,然而,看来他还是转向了神的观念,即“有两种神性,世界及独立之我。”这就几乎难以抵制以下结论:在试图表明宗教是如何超逾能被说出东西的界限时,维特根斯坦已经处于弃宗教自身于不顾的境地。

作为构建一种界限的宗教

随后,我们转入两种宗教观念的第二种,即,我上面所说可以在维特根斯坦的作品中找到或抽取出的关于宗教的观念。这就是关于构建而非超逾一种思想界限(的宗教观念)。维特根斯坦在 1938 年的《宗教信仰讲座》中把宗教看作在其信仰与实践中“运用一种图像”。在我看来,他对这种宗教“图像”及其运用的言说,是对后来写于 1949—1951 年间《论确定性》中所不得不说出的一些东西的预备,他在这本书中称这些东西为基本命题。我想表明,宗教在以下意义上构建了一种思想的界限,即在逻辑分析的终点,宗教落脚于一个或一些基本命题。因此,我首先将试图阐明,在我看来维特根斯坦在《论确定性》中用基本命题意味什么;随后,去挖掘与之平行的,即他早在 1938 年《宗教信仰讲座》中关于宗教“图像”所说出的东西;整篇论文的意图就是要表明我们能够——并且应当在光亮中看清宗教,而这些探究将把这

种光亮泼洒在宗教上面(下文援引《论确定性》中的段落及《宗教信仰讲座》中的页码将置入括号中,并以代表“页码”的“页”这种前缀将后者与前者区分开来)。

以下是对维特根斯坦所使用的基本命题的例举:“我是个人”(4),“有物理对象”(35),“在我出生前很久地球就存在”(84),“我已在地球表面度过了一生”(93),“一段间隔后,我的身体既不会消失,也不会再现”(101),“我有两只手”(157),“人都有父母”(240),“自然是齐一的”(315)。这些基本命题中有些是从摩尔[①](G. E. Moore)那里借用的,而被借用的这些例子都是摩尔在保卫常识时所给出的,摩尔声称他确定地知道这些命题是真的。摩尔认为,[②]说一个人并不真正知道,而只是相信他有两只手等诸如此类的说法是荒谬的。维特根斯坦反对摩尔在这里对“知道”的用法,并指出摩尔真正想说的是他相信这些命题为真,不过,这种相信并不能成为说某人知道某事的充足理由,不论此人(相信)的确定程度有多高(137)。然而,维特根斯坦认识到,摩尔提请我们注意到在人们的思想中占据“特殊逻辑地位”(136)的一类命题;而维特根斯坦试图解释这种命题的地位是什么。维特根斯坦得出结论说,摩尔声称他所知道的这类命题是“人类发问的基本原理”(670),是“我们全部信念的基础”(246),是“我们信靠的岩床”(248)。

那么,在什么意义上这些命题是基本的呢?[③] 虽然从表面看来它

---

① 参见他的‘保卫常识’(A Defence of Common Sense〈1925〉),‘外在世界的证明’(Proof of External World〈1939〉),‘怀疑主义的四种形式’(Four Forms of Scepticism〈1959〉),及‘确定性’(Certainty〈1959〉),都收入其《哲学论文集》中(*Philosophical Papers*〈London, 1959〉)。

② 《外在世界的证明》,页 146。

③ 对我关于基本命题的观点可进一步参见‘维特根斯坦与基本命题’(‘Wittgenstein and Fundamental Prospositions’in *The Southwestern Journal of Philosophy*〈Oklahoma〉8, no. 1〈1977〉:7—21 see pp. 116—28 above)及‘语言游戏与预设’(‘Language—Game and Presuppositions’, *Philosophy*〈London〉53 〈1978〉:94—9);关于维特根斯坦论宗教信仰的讲座参见我的‘对维特根斯坦关于宗教信仰叙述的一些审视’(‘Some Observation on Wittgenstein’s Account of Religious Bielif’in *Talk of God*, ed. G. N. A. Vesey〈London, 1969〉)及我的《维特根斯坦与宗教信仰》(*Wittgenstein and Religious Belief*〈London, 1974〉),章 5。

们是综合的和偶然的，但对维特根斯坦而言，它们显然并非像日常经验命题那样是假定的。为了阐明维特根斯坦所谓基本命题不是假定的四个理由，我将举出以下两个基本命题作为例子，它们是，“在我出生前很久地球就存在”及“自然是齐一的”。

首先，这些命题并非在通常意义上是真的，而是在以下特定意义上是真的，即，它们是语言游戏……“不可动摇的基础”(153、403)。所有历史性言说都以地球过去就存在这一假定为基础，同样，所有科学命题都建基于自然是齐一的这一假定之上。这是历史与科学各自领域言说其所有东西的逻辑前提，而非各自领域中可被设想为可对可错的假定。

其次，基本命题在下述意义上是不可验证的，即我们对什么可以证实它，什么可以反驳它并不能形成任何清晰的观念(119)。在历史性言谈中，没有什么东西可以作为支持或反对过去存在的证据，在科学领域中，也没有什么东西支持或反对自然的齐一性，因为每一领域的整体规则都建基于被追问的(基本)命题之上。因此，我们也不能指望在其他任何一般性言谈中，会有什么东西支持或反对过去的存在或自然的齐一性。

再次，因而在基本命题的情形中，“没有怀疑这种东西”(58)。维特根斯坦设想了一个学生(310－17)，他在历史课上不停地发问，“可是我如何才能确定在我出生前很久地球就存在了呢?”在科学课堂上他不停地发问，“可是我如何才能确定自然是齐一的?”他的老师说，“不要老是打断我，只管接受我告诉你的。因为你的问题从根本上说是无意义的。”维特根斯坦认为老师的说法非常正确。这个学生只是破坏了课堂，而不会学到任何历史或科学知识，如果他不停地如此发问下去的话。

最后，对于日常的经验命题而言，如果出现了反证，那么它就不得不被替换，然而诸基本命题不会以同样方式改变(512)。甚至当所发生的事件用历史变化或自然齐一的话语不能解释时，我们也不能否认很久前地球就存在了，也不能否认自然是齐一的。即使闻所未闻的事情会发生，如房子变成蒸汽、动物开始说话、树木变成人、人变成树木等等(513)，我们仍不会把这些无历史或不合规则的事情作为抛弃地球早已存在、自然是齐一的等这些信念的充足理由。诸基本命题“不顾事实如何颠簸，都会安然不动”(612、619)。

对上面所列基本命题的稍微回顾就会使读者认为维特根斯坦在以下方面明显弄错了，即他认为这些基本命题在刚才所列的四个方面都是非假定性的。例如，命题“我在地球表面度过了一生”是什么意思? 从 Yuri Gagarin 开始，这对一些人而言：(1)在日常意义上恰恰是错误的；(2)用以检验真假的日常经验主义的方法恰恰是可行的；(3)是可以被怀疑的；及(4)依凭证据，一种见解不得不被替换。如此说来，这种命题肯定是一个假定的及错误的命题。

看来是基本命题系列中的一些差异招惹了这种反对。我想我们可以对这种基本命题的系列做出三种更为细致的区分，虽然维特根斯坦本人并没明确这样做。第一，一些命题看来对我们的整个世界观而言是绝对基础性的：例如，当没人注视时事物也不会消失。第二，一些命题对特定学科或对一般会话而言是基本的：我们刚运用了两个这样的例子，“在我出生前很久地球就存在”，这对历史是根本性的，及“自然是齐一的”，这对科学是基本的。第三，有些命题就像我刚才所指出的那样——例如“我一生都在地球表面度过”——这只是在特定时期的假定。当维特根斯坦于 1950－51 年写作《论确定性》时，如果有人说他去过月球，一般会认为这人是在撒谎，纵然此人找出一些看似可能的证据来证明之，这也会被作为狡辩的形式而遭拒斥。这三类基本命题构建了思想的界限，虽然在绝对性与恒长性上它们有程度的变化。在这篇文章最后，我会回到以下问题：一些(基本)命题如何以及为何不再是基本的。

不过，还是先让我回到刚才所说的内容，即宗教逻辑上建基于一种或诸种基本命题。当然，并非所有宗教信念都比所有历史或科学的信念更为基本。我们拥有什么在过去发生或什么在自然中发生这样的假定；同样，我们也会认为一些宗教信仰是假定的——例如神在特定事件中实施诸如此类的意图，或是神想让我们在特定的条件下以如此这般的方式行事。也就是说，在宗教中这种信仰也许会被认为是错

误的——信仰者不时会觉得他曾信仰的东西是弄错了。这种信仰能够在认识中验证——例如通过参照圣典或传统。因此,它们会被如此质疑——"我相信它,这是正确的吗?"一个信仰者可能会如此想。于是,它们不得不鉴于证据而被替换——例如在对圣典的学习中得知它原来是被误解了。不过,这就像历史或科学分解到最后同属于由非假定的命题或命题群构成一样,我可以说,宗教亦然。

对这种宗教思考的反对意见并不会阻碍我们。这种反对意见就是,宗教是种如此多变的现象,以至于我们不能对其进行一般性的谈论。维特根斯坦的以下评论有时激发了对这种反对意见的支持,即像"宗教"这样的一般词汇运用的结果正如"游戏"一样,"属于不具有任何一般特性的同一家族"。[①] 然而,正如我在其他地方[②]所指出的那样,维特根斯坦本人也承认在清晰思考的旨趣中,下述情形是必然的,即放纵我们"对一般性的渴求,"[③] 直至在概念周围划出特定的界域。在所提到的论文中,我们试图把宗教界定为由一个概念所构建出的,这个概念就是神(god)(用小写的"g"是因为我心目中是所有种类的宗教而非仅仅一神论),并列出这个概念的诸界定特征。不过,现在没必要论证这种对宗教的特定分析应当是正确的,因而我也没必要在这里多说。我所需要做的所有事情是,假定某种诸如此类的分析是可能的。有一些命题(或命题群)对于宗教是基本的,正如上面所援引的命题群对于历史或科学是基本的一样。

在关于宗教主题的讲座中,维特根斯坦运用了一些有关宗教信仰的简单例子,其中包括"会有末世审判"(页 53)以及"上帝之眼顾及万物"(页 71)。刚才我在假定与非假定的宗教信仰之间做出了区分。维特根斯坦本人并不用这种区分来思考。假如他那里有这种区分的话,我就想追问,他关于宗教信仰的特殊例子是否属于非假定的那种,而不属于假定的那种。不过现在还是先把这个问题放一放吧。有趣的

① 维特根斯坦:《哲学语法》(*Philosophical Grammar*,(Oxford,1974)),35 节。

② 我在'什么使宗教信仰成为宗教?'('What Make Religious Beliefs Rieligious?' *Religious Studies* 13(1977):234—7)中对这种反对做了更为充分的考虑。

③ 维特根斯坦:《蓝皮书与棕皮书》(*Blue and Brown Books*,(Oxford,1960)),页 17。

是,维特根斯坦所说的有关宗教信仰的一些情形看来预示着他后来在《论确定性》中关于诸基本命题所说的东西。于是,先撇开在宗教中什么是假定的,什么不是假定的不谈,我发觉上述所指出的相似性意味深长。它们形成了一个基础,在此基础上,我可以声言维特根斯坦的著作中包含着作为构建一种思想界限的宗教见解,它区别于作为超逾一种界限的宗教见解。

让我们以"会有末世审判"这种信念为例。在维特根斯坦《讲座》中有关宗教的评论与他后来在《论确定性》中所说的基本命题之间有什么一脉相承的东西吗?请注意,他非常清楚地说这种信念是作为非假定的,正如他后来论及基本命题时所说的那样。在谈到这个主题时,他说,像"信条"或"信仰"这些词在被运用时——"我们不是在谈论假定"(页 57)。他谈论这种信仰在我看来是以非常清楚的方式展开的,他的见解有以下四个特点,而后来所谓作为基本性的命题也正是基于这些特点。

第一,这种信念在以下特殊意义上会被信者认为是真的,即这种信念"经常劝诫"他;他"常常想起"它;它在心中"常常处于突出的位置"(页 56)——所有这些表达都预示着维特根斯坦对基本命题的如下描述:它是"我们语言游戏的不可动摇的基础"(403)。

第二,正如维特根斯坦后来所说,基本命题是不可验证的,由此,他回忆起当他还是孩童时,以下述方式被传授运用"上帝"一词,即"不管信上帝会是什么样子,它总不会是信奉我们可以验证的东西,也不会去寻求验证的手段"(页 60)。

第三,怀疑什么?宗教信仰与日常假定之经验信念的程度有所不同,维特根斯坦以下述方式表明其出现怀疑时的情形:"假定某人是位信仰者并且说'我相信末世审判',而我说'我对此不怎么确定,可能吧'。你会说在我们之间有个鸿沟。如果他说'天上有架德国的飞机',而我说'可能吧。我不怎么确定',你会说我们其实很接近"(页 53)!这'鸿沟'就介于信奉与不信奉之间。正是在这种意义上,可以把宗教信仰称作基本命题,在这种基本命题中,"没有怀疑这种东西"(58)。

第四，宗教信仰并非像假定信念那样受经验证据的宰制，维特根斯坦的这种观点主要展示如下："例如，假定我们认识能够预见未来的人；他对未来某年某年的事情作了预测；并且描绘了某种审判日。即使有这种事情，且即使它比我所描述的更加令人信服，如此这般的信念也绝对不是一种宗教信仰，虽然这足够怪异"（页 56）。信者所持的宗教信仰，必定不会像它被看作一种日常的预言那样，随经验证据的变化而调整。维特根斯坦后来附加说，通过解释，"这种不容质疑性就不足以改变我整个生活"（页 57）。我想他的要点是，一个人会说，'好。在公元 2000 年将会有一次末世审判。那又怎样？'这就会有充足的证据同意一种日常命题。可这是宗教信仰吗？确实不是。

基本命题就决定以下两件事情而言，划定思想的界限：即用什么充任解释与用什么刻画经验。我想，我们还是从所关注的宗教信仰这个地方开始。我的观点是，具有非假定性的宗教信仰，它以（与基本命题）相似的方式构建了一种思想的界限。

首先考察（有关）解释的问题。维特根斯坦说，基本命题"铆在我所有的问题与回答中，如此合铆以至于我不能松动它们"（103，他的斜体字）。我想，他的意思是说，比如我问一个历史问题——例如，"这场战争发起的原因是什么？"——地球过去存在的信念就被"铆"在这个问题及其可设想的回答上。其他基本命题同样也被铆在这上面——例如，（被铆在）提出问题的命题或对其显然合理的回答上。当然，应对以下两种情形做出明确区分，即充任一种解释的命题与决定什么算作一种解释的命题。维特根斯坦在《对弗雷泽"金枝"的评论》中说，"任何解释都是一种假定"（RF. 页 3）。这是对的，然而这种情况并不适用于下述命题，即决定什么算作一种解释的命题。只有当一个命题指定了什么会构成什么不会构成相关（命题）类型的证据时，它才能划出一种思想的界限。因此，拒绝这种命题的任何人都不会卷进对相关（命题）类型的思考。正如维特根斯坦所言："如果有人对地球在一百年前就存在这种事情有疑问，出于如下这种原因我是不会理解的：我不知道这个人仍将允许什么及不

允许什么作为证据"（231）。我想维特根斯坦的要旨是，历史假定是种被普遍接受的解释特定事件类型的方式；然而，如果一个人据说提供了这种解释，并同时宣称怀疑这种假定根植于其上的基本命题，在我们看来他已一道超逾了思想的界限。

宗教信仰提供了它们自身类型的解释。借用维特根斯坦本人的例子，即某人相信神圣审判，并以惩罚来解释疾病。一个非信仰者（例如他如此看待自己）运用"不同的图像"，并且因而根本不以惩罚来解释疾病。维特根斯坦小心翼翼地澄清了，有一种关于疾病解释的思考界限，它可区分信仰者与非信仰者。在神圣审判中（包含）的宗教信仰构建了这种界限。信仰者与非信仰者并非分享不同的关于疾病的假定。他们运用不同的图像。

> 假如某人生病了，并且说："这是惩罚，"而我说："如果我病了，我根本不认为是惩罚。"如果你问："你相信与之相反的东西吗？"——你可以把这称作相信与之相反的东西，但这与我们平时所说的相信与之相反的东西是截然不同的。
>
> 我以一种不同的方式不同地思考。我对自己说出不同的东西。我拥有不同的图像（页 55）。

现在来看经验。维特根斯坦在基本命题与一般经验命题之间所做出的区分是，虽然说我们的经验表明一种经验命题的正确是完全在行的，但是以此来言说基本命题则是不合适的。相反，我们必须说的是，认同一种基本命题在其所具特性的这方面或那方面给予我的经验。关于基本命题，维特根斯坦写道："一个人会说'我所有的经验都表明它是如此'。可这是如何实现的呢？因为它们自身所指向的那个命题本身属于对它们的一种特定解释"（145）。我以此表明，所考察的命题可以这样讲，即它从开始就在经验中。我们不会有兴趣围绕着如"存在着物理对象"、"我有两只脚"等这类假定，并等候经验去证实它们。我所经验的世界具有它所具有的特征，因为我认定某些基本命题给予我的经验以那种特征。维特根斯坦说，"当我想从椅子上站起来

时，为何我不先向自己证明我有两只脚？没有为什么。我就是不去证明。这就是我如何行事的”(148)。我关于自然世界的经验拥有它所拥有的特征，因为它以我“不可怀疑”的某些命题为前提(150)。举个例子，这个例子不是来自于维特根斯坦那里，然而在我看来它(表明)这种联结常常是贴切的，让我们看道德经验——例如义务感或懊悔感。它们不会被认为是证实了以下命题，即“有像道德义务这种东西，”因为只有那些已经相信有像道德义务这种东西的人才能感觉到道德义务或懊悔。当然，我并不是说，一个人不得不先告诉自己，“存在物理对象”或“我有两只脚”或“有像道德义务这种东西”或其他什么，随后，也只有在随后，他才会感受到物理上的确定，道德上的愧疚或其他什么。我的意思是，在我们的经验中常常有一些信念是明晰的，再次借用维特根斯坦的话说，这些信念刻画了我们对经验的解释(cf. 145)。

与之相似，我认为宗教信仰可被看作用以刻画我们经验的东西。维特根斯坦把恐慌说成是在末世审判中“信仰的实在部分”(页 56)。我认为他的意思是说，有一种焦虑，只有相信这种审判的人才会——或才能——感受到。在关于弗雷泽“金枝”的评论中，我们发现维特根斯坦在谈论以下事情，这种事情给予人们以恐慌、魔幻等，从而使宗教实践“诞生”，这种宗教实践带来一种满足或祥和。根据维特根斯坦，人类生活正是如此。诚然，恐慌或魔幻的经验对于一些人而言确实是生命的一部分，但认为宗教仅仅是对它们的感应则必定是种错误。恐惧或魔力或许是这样一种东西，它们只能被那些以某种方式对这种经验有感应的人感受到；他们是拥有某类特定经验的人。作为解释可以说，有一种由宗教信仰构建的经验界限。

我们上面注意到，基本命题的逻辑地位被维特根斯坦描述为“特殊的”(136)。他说其特殊性在于以下事实，即命题与规则间的界限在这些情形下看来是被消除了(319)。没有什么描述完全适合它们。它们不能像日常命题那样被说成仅仅是传递讯息(cf. 468)，因为，正如我们刚刚看到的，它们在我们的思想中实施一种限定性、规划性的功能；再者，我们不能通过被告知做什么这种通常学习规则的方法来学习它们(cf. 44)。如果维特根斯坦被迫选择这种或那种对基本命题的描述，有迹象表明，他会称它们为规则。有时他就像根本没把基本命题作为命题一样谈及它们(36)，另一些时候他把基本命题比作一种游戏规则(95)。然而，更为重要的是要注意到，维特根斯坦认为基本命题根植于“我们的行为”中——“处于我们语言游戏底基的行为中”(204，他的斜体字)，并且他明确地把这种行为与只是相信一个命题(204)或是仅仅保持一个规则相比照(44)。如果我们说“知道”基本命题——就像摩尔试图做的那样，我们必须把这种知识作为在日复一日的行为中，包括在我们的言语行为中所“展现”出的东西(431)。

维特根斯坦称被认为拥有“确定性”的基本命题为“一种生活形式”(358)。对于维特根斯坦这种表述所确切意味的东西仍有不少讨论，[①] 虽然他在发表的著作中对这个术语仅用了几次，[②] 但这无疑代表了他思想中某种重要的东西。不管他以此还意味着其他什么东西，在用这个词汇时，他无疑想到了宗教信仰——正如他借此想到基本命题那样。在“讲座”中，他对下述所反诘的问题假定了肯定的回答，即“为何一种生命形式不能在末世审判的信仰吐露中达于顶点?”(页 58)他所给出的把特定命题的确定性称为“生活形式”的解释是这样的：这种表述“意味着我想把这(任何此种命题)看作超出了可被辩护的，或曰这是不能被辩护的；这正如动物的某些特性”(359)。我认为他这里是想说，关于作为构建“生活形式”的确定信仰或确定命题的两种要素：不可能超逾它们通达更为根本的东西，(这种超逾的企图)参照被(基本命题)决定的解释或经验事物的方式，而这些事物能被表明是“可证明的或不可证明的”；它们对我们思想的支配是“动物性的”，这是在下述意义上说的，即它是我们作为吃、行等自然历史的一部分(哲

---

① 参见亨特：“维特根斯坦《哲学研究》中的‘生活形式’”(G. F. M. Hunter, ‘“Form of Life”in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*’, *American Philosophical Quarterly* 5, no. 4(1968):233—43, see Volime Two pp. 106—24)；及舍利：“宗教是种‘生活形式’吗?”(P. Sherry, ‘Is Religion a ‘Form of Life’?’ibid. 9, no. 2(1972):159—67)。

② 例如，在《哲学研究》中只出现了 5 次：节 19、23、241，页 174、226 等。

学研究,25节)。

基本命题构成一个系统(例如见102),并且维特根斯坦显然确凿地认为对于一个有理性的人来说,他思想的界限就是这种系统的界限(327)。如果有人想如我这样试图把宗教看作是由属于那种系统的确定信仰构成的,那么至少必须考虑关于这种系统的以下两点。

首先,它会变化吗?无疑不会。维特根斯坦说它是"思想的河床",并说它会改变,它部分地由"岩石"(97),部分地由"沙子"(99)构成。也即,部分命题看起来是持久地刻画人类的思想,如"存在物理对象",而部分命题是且只是限定一段时间,如"我的身体永远也不会远离地球"。诚然,在某些时间和地点下,多数人对其宗教信仰的确定就像对他们有两只手等诸如此类的东西那样确定。可是,"何谓人们所说的合理的或不合理的改变"(336),且至少可以说,宗教并非属于我所说的系统之内的东西。

这种事实就引发了第二个问题:在系统之内是什么产生了变化?维特根斯坦有时似乎是说,只有信仰的改宗者而非理性的论证和反思才会改变它。这很对。如果对系统的接受限定着理性,那么它自身将难以屈从于理性的修正。不过下述情形还是可以设想的,即通过其内在因素的相互作用,理性内容就会变化。河床由岩石与沙子共同构成,且在思想之流中,由岩石形成的压力会使沙子变动。可以设想有一种内在的动力,能够这样说,通过它,系统内确定的基本命题替换或降低其他命题。例如,存在物理对象这种信念会显而易见地占据人们的思想,以至于人们发现越来越难以设想其他东西的存在。我在别处[①]试图思考以下问题,即宗教信仰是否仍是理性系统的一部分。我倾向于认为它是。但它是否是的问题不会直接指向我们现在的兴趣。在这篇文章中,我的要点仅仅是,至少维特根斯坦有时认为宗教以基本命题的方式构建了思想的界限,而我们在所有时候都能够——也应

① 参见我的'信仰的理性体系'('The Rational System of Beliefs' in the composite volum *Theology and Sociology: Alliance and Conflict* ?, ed. David Martin and others, forthcoming from Harvester Press)。

当——这样去想。使宗教成为它所是的思想类型的基本信仰——不论它们是什么——是否事实上仍属于理性系统的一部分,或是仍旧保持原状,则是另一码事。

附录:

桑克(G. S. Shanker)

维特根斯坦小传

夏志前　夏少伟 译

在这本令人感动的维特根斯坦传记一开篇,范尼亚·帕斯卡尔(Fania Pascal)就坦言:"如果不切实认识到维特根斯坦的非难及其严厉的眼光,没人可能记下他的个人回忆。他经常表达这样一种看法:人们对他人感兴趣其实首先是表达恶念……对任何调查他个人生活的人,他首先都抱着憎恶的态度。"[①] 实际上每个维特根斯坦的个人生活传记作品都是以相似的作者自辩书开始的:首先作者本人深知维特根斯坦极为重视个人生活的私密,厌恶其被公开,但作者还是要为出版本传记的决定进行辩护,之所以出版本传记是因为关于维特根斯坦的文章有大量的错误的细节,这使作者有必要对此做出更正。维特根斯坦对别人对于他的探讨持责难的态度,因此作家们对于这种讨论表示勉为其难,很明显这显示了维特根斯坦非凡的个人魅力。关于维特根斯坦的思想动机、兴趣、品位、友谊等等我们很自然地希望尽可能多地了解,维特根斯坦对于我们这种自然的愿望会作出何种反应?对此问题也许后辈远不如我们敏感。而眼下,我们不能回避这种困窘的来源,而是应该试图考虑这种困窘本身对于我们了解维特根斯坦非凡个性的本质和影响有什么意义。

---

① 范尼亚·帕斯卡尔,《维特根斯坦回忆录》中"维特根斯坦:一份个人传记"(编辑拉什·里斯(Rush Rhees)),牛津,牛津大学出版社,1984 年,12 页。

然而，这里产生的真正的问题是，维特根斯坦的传记对于我们理解他的作品到底有多重要？因为撇开维特根斯坦本人对此问题的感受不谈，我们也总不可能避开现代文学理论中关于新批评主义的辩论：新批评主义坚称传记中的细节对于我们理解作品并没有什么实质性的帮助，甚至可能有损害性的影响（如在没有任何实指的地方使人联想到自传主题，或阅读作者创作意图而这却损害了作品对某一特定文化所具有的意义）。如果说有什么区别的话，也只是新批评主义的论点在哲学领域比文学领域更有力。毕竟，传统的文学批评家可以总是回应说，这两种方式并不一定互相排斥，另外，了解作者的创作意图可能会揭示出作品中不为人所知的更深的层面。而且，还有一点需要说明的是，当一篇作品的主题是关于顿悟的体验，如果我们能发现该章节是为了重现作者本人所经历过的体验的实质（就像在《一个青年艺术家的画像》[*Portrait of an Artist as a Young Man*]中，乔伊斯[Joyce]本人和斯蒂芬·戴德拉斯[Stephen Daedelus]文学艺术自我意识的关系），这对于我们理解该篇作品的帮助是不可估量的。但哲学上的重大的顿悟尽管是哲学灵感的有力的写照，对于我们理解或欣赏这些"神圣的疯狂"时刻所产生的论点却是毫无助益的。因而，笛卡儿笔下燃烧的柴炉旁孤单的守望就成了身体的安逸、孤立、沉寂的生动写照，这些就产生了哲学上最为驰名的警句之一，但这和*我思*的逻辑力量却毫无任何关系——正如当阿基米德（Archimede）在沐浴时发现了从浴缸里所排出的水和他身体的重量的关系时是多么的惊喜，可这种惊喜的反应对他后来证明流体静力学第一定律的推动力却毫无贡献可言。

哲学上论证的要点是否清晰决定于论证能否充分展开，但我们却很难看出自传的细节如何使之更清晰明澈，更令人信服（比如说，卢梭和 Thérèse Le Vasseur 生了五个私生子，都被送往弃婴堂，可这和他在《爱弥尔》一书中所概括出的教学理论的说服力并没有令人信服的关系，尽管这可能确实会影响我们阅读《新爱洛伊丝》[*La Nouvelle Héloïse*]一书）。然而，并不是说哲学比文学更接近于新批评主义的信条：作品的意义与读者相关。实际上，绝大多数的哲学家都持相反的观点。更确切地说，传记的细节是怎样有助于我们理解和欣赏公认的哲学问题的解决方法，这一点其实大家并不清楚。

那么，为什么我们需要传记细节呢？是否由于一种近似恶意的闲散的好奇心的驱动呢？或恰恰相反，我们是把这些传记当作精神上的楷模以衡量自己并/或鼓励自己人格的完善并更投入地工作？很明显，我们的动机是极为复杂的；很大部分我们可能是出于对那些塑造了我们的文化的伟人的崇拜，然而在我们这种卡莱尔式的英雄崇拜的赞歌下还有某种实用主义的因素。大多数关于维特根斯坦的传记都是由公开声称为"维特根斯坦主义者"的人——即维特根斯坦以前的那些受到他的哲学观点及人格所影响的学生——所著，这当然不仅仅是一个巧合而已。因而，他们所编写的传记既是对前者（他的哲学观点）的贡献，同时也是对后者（他的人格）的一份纪念和歌颂。因为，正如柏拉图在编写《申辩篇》、《克里同篇》和《斐多篇》时所意识到的那样，英雄人物的传记在传播其思想方面能起到非常重要的作用。

当然，所有关于维特根斯坦的传记都设法清楚地表明：维特根斯坦的确是一个英雄人物，有着崇高完善的人格及非凡的能力。在《追忆维特根斯坦》（*Recollections of Wittgenstein*）一书中，金（John King）回忆起他怎样把维特根斯坦看作是"一个智力超群，德艺双馨的人，对才不及己者持宽容之心，除非对谎言空话，否则从不责难苛求，他不容忍任何平庸之物。我认为他是对生活极为严肃，有着崇高的目标的人。"[①] 这里所列关于维特根斯坦的性格的细节都证明了对其完美个性的赞美：他绝对的禁欲主义，他个性的纯粹的强度和力度，他完全的（同时也经常令人难以忍受的）诚实，再加上所有认识他的人描述为极端的焦虑和睿智的特质。另外，我们所知的关于他的生活的主要篇章都证明了他的个性中英雄的一面：在探索生命的意义和目的的过程中他遭遇到强大的个人危机，这使他常产生自杀的念头并屡次采取了放弃的举措：放弃了个人财产，放弃了稳固的哲学专业生涯，最终放弃了剑桥大学哲学系主席一职。另外，想想他需要多大的勇气才实施

① 约翰·金，"维特根斯坦回忆录"，同上，页 75。

了这些重大的举措，他一直在不懈的追求激励着他的精神的诚实及完善，这时，考虑一下他所处的那个特殊的时代就非常的重要了。实际上，也许这两者是不可分离的。他出身于一个正在迅速分崩离析的伟大帝国，历经了两次世界大战，成年又是在一个正在遭受经济大萧条困扰的异国度过，在20世纪30年代斯大林大肃反时期访问俄国，当然，在大屠杀的可怕年代，身为犹太后裔，他也饱受心灵的创伤。正是在这动荡不安的社会背景下才塑造了维特根斯坦的性格和事业。可以说维特根斯坦是因阅读了托尔斯泰的《福音短剧》(*Short Presentation of the Gospels*)而引起精神上的转变的。但是，当我们牢牢记起这是何时何地发生的时候，这就产生了一个特殊的方面，《逻辑哲学论》(*Tractatus*)一书的写作在任何时候都算得上是不朽之作，但是在这本巨著完成的方式和时代方面肯定有着某些决定性的因素。

我们经常说强烈的个人危机能使天才达到非凡的专注和创造力的境界。由此，人们常会引用弥尔顿(Milton)失明和贝多芬(Beethoven)失聪的事例来例证苦难是如何让天才的艺术家更加意识到自我，从而使他达到创造力的非凡的境界，最终创作出不朽的篇章。弥尔顿的失明成了其后诗作的重要推动力，而且成为其中的重要内容。当我们想到《失乐园》(*Paradise Lost*)乃失明诗人所作，作品中对可视形象的强调就有了一层特殊的含义。因为通过这些栩栩如生的形象，弥尔顿能够把以往作为史诗诗人所看到的一切赋予了更多的含义。因此，正是诗人因失明而提升的视野成为他后期作品的一个伟大、成功的主题。贝多芬的失明也是如此。回想起来，很明显，《Heiligenstadt Testament》标志着贝多芬战胜了巨大的危机，并引领他进入被恰当地描述为“英雄”的时代：一个高产且有创造力的非凡时期。失明非但丝毫没有损害贝多芬作为作曲家的能力，而且使他的听觉更为专注，并在根本意义上，使他能更加自由地驾驭声音和节奏，由此增强了他的创作能力。维特根斯坦的一生并无此类身体上的创伤，本来，他胸怀托尔斯泰式的抱负，准备以常人的身份服务社会，但很显然，1926年在奥特萨尔(Otterthal)的惨痛的经历挫伤了这个抱负。正是在这次事件后较短的时间内他被领上了哲学之路，并由此进入剑桥大学，在剑桥大学，他的创造力和创作都达到了一个惊人的时期，安布鲁斯（Alice Ambrose）很恰当地把这个时期描述为“奥林匹亚年代”。

维特根斯坦本身就有一种极为敏感的心态，再加上在不得不经历的那些动荡年代里的强烈感情，这两者的结合使他达到并维持了思想极为专注的阶段。诚然，似乎维特根斯坦对周围所发生的重大事件不以为意，或更确切地说，我们知道他充分地意识到周围所发生的一切，然而，他却并不想作出任何尝试以顺应时势。但这里所想说明的是维特根斯坦展示了超凡的能力以忘身事外，全身心投入工作，这就和弥尔顿与贝多芬有着重要的相似之处了。他们也经历了同样的动荡不安的年代，并同样被卷入这些事件的后果之中。如果说维特根斯坦的犹太人血统使他对20世纪30年代的政局形势尤其敏感的话，可以说弥尔顿和贝多芬也同样被卷入了他们那个时代的政治运动之中。重要的是，为了能全身心地专注于工作，他们三人都能从他们所卷入的那个时代重大的政治危机中抽身出来。另外，我们不能让弥尔顿的失明及贝多芬的失聪误导我们，使我们对他们作品中高度的专注境界寻求纯粹身体方面的解释，因为这使他们所经受的长期的心理及艺术发展过于简单化了。实际上，在这两个例子中，身体上的创伤只是加速了——毫无疑问也是强化了——他们从正在经历的事件中退隐出来，由此促进了他们更投入于对自己艺术目标的追求。在某种程度上可以说，身体上的重创是他们对自己提出的极为苛严的要求的结果，这种苛严的要求使他们为了完成自己所从事的工作而长期无视身体的需求；正如已经充分证明的那样，维特根斯坦本人也把这种特征发挥到了极致。

紧要的是在这些事例中，当这些天才在情感上及艺术上臻于成熟时，他们都把强烈的道德精力用于自己的工作而不是正在开展的政治危机。维特根斯坦曾离开剑桥大学去服兵役为当时的战事出力，首先在盖尔医院（Guy's Hospital）做实验室技术员，后来又在纽卡斯特（Newcastle）做了实验室助理，我们知道甚至在这个时候，他的思想依然专注于哲学。在战争的第一阶段，他每个周末都

会返回剑桥做数学基础和心理哲学的报告，从瑞嘉诺德(Reginald)博士的描述我们得知，甚至当他没法继续这些研讨会的时候，他还“总是回到自己的哲学问题并常因未能取得进展而苦恼”。[①] 这里要说的要点是，像之前的弥尔顿和贝多芬一样，维特根斯坦能把欲参加他那个时代摩尼教斗争的自然冲动转化成与自己工作的思想斗争。这样，维特根斯坦就使与恶势力进行的个人斗争服从与哲学的蒙昧和混乱势力的斗争。而且，这场斗争实际上质变成他哲学概念中的中心主题：

> 正如我常说的那样，哲学并不要求我作出任何牺牲，因为我并不是拒绝说出什么，而仅仅是放弃那些毫无意义的词语组合。但在另一种意义上，哲学要求我们放弃写些什么，但放弃的是感情，而不是理解。也许这就是让很多人觉得难以做到的方面。忍住不用某个措辞就和忍住眼泪或忍住怒火一样难。

因此，了解维特根斯坦的生平给我们所提供的不仅仅是个人人格的完善与勇气的激动人心的事例，也不是找到“作为疗法的哲学”的概念中他精神斗争得以升华的方式的答案，因为首要的是，维特根斯坦的生平让我们想到了他解决自己所提出的各种哲学问题所需的使人敬畏的勇气，对于那些期望全面掌握维特根斯坦的思想并用之解决那些不断发展的哲学问题的人，这也是维特根斯坦希望他们会有相似的勇气的预先警告。

也许维特根斯坦的生平可以分成七个截然不同的阶段：童年及青年时代，早年入读剑桥在罗素指导下的求学年代，第一次世界大战中的兵役生涯，其后放弃哲学转而追求“完全平凡的职业”的时期，重返剑桥和哲学后的所谓“奥林匹亚年代”，对医学兴趣不断增长并最终在

① 引自《图片和文本中的维特根斯坦生活》〔*Wittgenstein: Sein Leben in Bildern Und Texten*、迈克尔·尼多(Michael Nedo)和米歇尔·兰彻蒂(Michele Ranchetti)〕，法兰克福，Surkhamp Verlag，1983年，313页。

二战期间经年探索休克生理学的年代，最后是退出哲学教育战线离开剑桥。维特根斯坦的复杂经历推翻了爱默生(Emerson)的在“柏拉图或哲学家”(《代表人物》)中所坚称的“伟大的天才总是只有最短的传记”。诚然，在哲学作品丰产的年代里，他的传记题材相对要少一些。但其生平的其他阶段却是极富于戏剧性和曲折的。在下面这些概要中我所列举的仅是到目前为止已经公布的维特根斯坦的行为活动中主要的情节。[①] 这里所描写的一个人，例证了他自己所描述的那些内容，当时他曾写到道：

> 衡量一个人的天才是看他的性格，——即使性格本身并不能上升为天才。天才并不是“才能加性格”，而是以特殊的才能形式证明自身的性格。就好像有人会跟在别人身后跳进水里以证明自己的勇气一样，另一个人则会谱写交响乐以显示自己的勇气。(CV35)

1889—1910

路德维希·约瑟夫·约翰·维特根斯坦于1889年4月26日出生于维也纳。他的曾祖父母是摩西·迈耶(Moses Meyer)和伯纳丁·西蒙(Bernardine Simon)。按照1808年拿破仑颁布的法令：犹太人须在名后缀以别名，摩西·迈耶就给他起了维特根斯坦这个别名。

① 有好几个很好的传记资料。除了上述的几本书外，还可参看：保·恩格尔曼的《维特根斯坦通信集》(*Letters from Ludwig Wittgenstein*)(翻译 L. Furtmüller)，牛津，巴西尔·布莱克威尔(Basil Blackwell)，1968年；《维特根斯坦：人物及其哲学》(*Ludwig Wittgenstein: The man and His Philosophy*)(编辑 K. T. 范恩(K. T. Fann))苏塞克斯，收获者(Harvester)出版社，1967；艾伦·詹尼克(Allan Janik)和斯蒂芬·图尔明(Stephen Toulmin)所著《维特根斯坦的维也纳》(*Wittgenstein's Vienna*)Simon and Schuster 出版社，1973；G. G. Luckhardt(主编)的《维特根斯坦：资料及观点》(*Wittgenstein: Sources and Perspectivs*)，伊萨卡，康奈尔大学出版社，1979；诺尔曼·马尔考姆 所著《维特根斯坦：回忆录》(*Ludwig Wittgenstein: A Memoir*)，牛津，牛津大学出版社，1977；卡尔·Wuchterl (Karl Wuchterl)和阿道夫·胡伯奈尔 (Adolf Hübner)合著《维特根斯坦》(*Wittgenstein*)，Reinbek bei Hamburg，Rowohlt，1979。

路德维希的祖父母是赫曼·克里斯丁(Herman Christian)(1802—1878)和范妮·费格多尔(Fanny Figdor)(1814—1890)。赫曼·克里斯丁出生于黑森(Hesse)。他开始是在莱比锡(Leipzig)从事羊毛生意,最终成为维也纳一名事业有成的正直的经理人。据说赫曼是一个极为专制的家长。当他最小的儿子卡尔(Karl)宣布了自己想就读维也纳技术学院的时候,赫曼却严禁他这么做,理由是这样的一种教育对于绅士来说是极不适合的。为了能够摆脱父亲的控制,卡尔在十八岁那年离家出走去了纽约,在纽约除了工作之外还兼职做侍者,酒吧间招待员,家庭教师及更夫。两年后他回到维也纳,很明显得到了父亲的准许,他如愿以偿进入了维也纳技术学院。由于他勤奋好学及敏锐地观察到钢铁产业需要新的高效的生产方法,他成了全国主要的工业人士之一。跟先前他父亲的做派一样,他也是一个严厉的说一不二的家长,这种性格使他和自己的两个儿子关系闹得很僵。在一次类似以前他和他爸爸发生过的冲突中,他要求他的大儿子汉斯(Hans)必须步其后尘在工商业界发展,尽管汉斯在音乐方面有着特殊的才能和兴趣。为了摆脱爸爸的控制,汉斯也离家去了美国,但却于1902年在哈瓦那(Havana)自杀。两年后,次子鲁迪(Rudi)在柏林自杀,1918年三子库特(Kurt)为了躲避意大利人的追捕也自杀身亡。路德维希的哥哥姐姐是:海尔曼(Hermine)(1874—1950),海莉娜(Helene)(1879—1956),玛格丽特(格丽特)(Margarete)(Gretl)(1882—1958),汉斯(1877—1902),库特(1878—1918),鲁迪(1881—1904),保尔(Paul)(1887—1961)。

起先路德维希在家里接受教育,由于他父亲把教育重点放在技术方面,他没法达到维也纳任何一间大学预科班的古典派学科要求。因此,1903年,路德维希考入林茨的Realschule学院,在这里他得以继续实用的而非古典派的教育。1906年维特根斯坦在林茨通过高级中学毕业考试,然后计划到维也纳师从路德维希·玻尔兹曼(Ludwig Boltzmann)学习物理。然而,由于玻尔兹曼于1906年自杀身亡,维特根斯坦转而于1906年秋去柏林—夏洛滕堡技术学院研究机械工程学。

1908年维特根斯坦离开了柏林,在父亲的鼓励下,他人读曼彻斯特技术大学,在这里,起初他在德比郡的格洛索普(Glossop)研试轻型航空飞机,他的兴趣就转移到了飞机引擎上了,他设计了一种反应式喷气飞机,这种飞机靠联合腔膛发出的热气提供动力。后来他又到了工程系的实验室工作,以期为他的引擎研制一个排气喷管,这使他转而设计出一种飞机推进器。正是在这个期间,维特根斯坦加入了一个致力于"数学基础"的每周讨论小组,也正是在这个小组他第一次听说1903年业已出版的伯兰特·罗素(Bertrand Russel)编著的《数学原理》(*Principles of Mathematics*)。

1911—1914

维特根斯坦对数学基础的兴趣持续增长,这使他在1911年来到了剑桥,在这里他听罗素的讲座。在第一个学期末的时候,他问罗素他是否适合研究哲学。应罗素的建议,在假期中他写了一篇论文以确定是否他是一个只该做飞行员的"十足的白痴",如果不是的话,是否他可以做一个哲学家。在《哲学家和白痴》一书中,罗素叙述了他是怎样"刚读完一句话,我就对他说:'不,你可不能做飞行员'"。①

1912年2月1日,维特根斯坦被剑桥大学三一学院哲学系录取。起先他寄宿于罗斯寓所,后来搬到了摩尔(Moore)位于惠威尔庭院的旧宅,在其后的三十多年里在此度过了绝大多数的时间。首先他师从W. E. 约翰逊(W. E. Johnson)学习逻辑学(这使彼此双方都不满意),同时他还听摩尔的心理学课(在课上,他指责摩尔 花了太多的时间评论别人的观点而不是发展自己的观点)。在这段时间里,他和罗素、摩尔、凯恩斯(Keynes)、G. H. 哈代(G. H. Hardy)都结为好友。他还成为道德科学俱乐部的极为活跃的成员,后来使罗素大为惊愕的是,他在一段较短的期间内居然成了使徒会的一名成员。正如罗素所预期的那样,维特根斯坦第一次参加使徒会就发现该会的风气过于浮躁,

---

① 引自范恩(Fann),同上,32页。

由此很快开始潜心学业。1912 年 12 月，他向道德科学俱乐部宣读了他的第一篇名为“哲学是什么？（What's Philosophy?）”的论文。1912 年夏他返回他们家的夏日度假别墅——Hochreith——度假，9 月份又和戴维·平森特（David Pinsent）去参观了冰岛，他是五月份在 Guildhall 音乐会上认识平森特的。随后他又和平森特及缪斯西奥（B. Muscio）在心理学实验室进行了关于音乐韵律和语言的试验（他希望这个试验有助于解决美学方面的一些问题）。1919 年 12 月维特根斯坦去耶拿和弗雷格（Frege）会面。正是在这同一年的秋天维特根斯坦的姐姐海尔曼去三一学院探访弟弟，罗素告诉她说：“我们期望哲学上的一大跨越是由你弟弟完成的。”

1913 年 1 月 20 日，维特根斯坦的父亲去世。维特根斯坦立刻返回家中，后来 6 月他的母亲又到剑桥探望他。夏天他回到了 Hochreith，秋天又和平森特去参观了挪威。10 月的第一个星期里，他向罗素口述了《逻辑学评论》（*Notes on Logic*）。其后不久，他又在《剑桥评论》上发表了考菲（P. Coffey）所著《逻辑科学》（*The Science of Logic*）的书评。到了 10 月底，维特根斯坦下榻挪威斯科约顿宾馆，后来他在斯科约顿建造了自己的小屋以供自己冬季入住潜心研究逻辑学。然而，为了在圣诞节时拜访家人，他却中断了自己的清修。

从 1914 年 3 月 26 日到 4 月 14 日，G. E. 摩尔到斯科约顿拜访维特根斯坦，正是在这段期间里，维特根斯坦向他口述了自己的逻辑学笔记（*Notes to Moore*，TS301）。不久之后他交给《熔炉》（*Der Brenner*）的主编菲克尔（Ludwig von Ficker）十万德国克朗以让他建立一个基金会来帮助那些有需要的艺术家[受赠者中有瑞勒·玛丽亚·里尔凯（Rainer Maria Rilke），乔治·特拉克（Georg Trakl）及奥斯卡·科克斯契卡（Oscar Kokoschka）]。

1914—1919

战争一开始维特根斯坦就返回了维也纳。尽管由于医疗原因（由于他曾动过手术）他可以免除兵役，可 1914 年 8 月 7 日他还是参了

军，服役于一个警卫炮兵团。8 月 19 日，他被派往前线，服役于位于克拉科夫的维斯杜拉河上的一只巡逻艇 Goplana 号上，这只巡逻艇上的指挥官很快就注意到维特根斯坦的机械技能，并安排让他享有非正式的军官待遇。同年十月，他的哥哥保尔受了重伤，失去了右臂。这是极其不幸的惨剧，因为战前他接受钢琴演奏家的培训，当时他师从他们家的“常驻”风琴手约瑟夫·拉伯尔（Josef Labor）学习理论，从马尔芬·布里（Malvine Brée）和西奥多·莱斯切蒂斯基（Theodor Leschetizky）学习演奏钢琴。1913 年他才举行过第一次公开的钢琴演奏会。然而，战后他却用仅存的左手继续勤奋演奏，终于发展出非凡的演奏技巧，后来他去了美国继续追求作为钢琴演奏家的成功事业（这一点很让维特根斯坦不满，他担心公众去看他演出也许只不过是去看“稀奇”而已）。除了演奏他为适应其左手而改编了的古典乐曲之外，他还演奏过另几篇乐曲，其中最负盛名的是专为左手设计的 Ravel 协奏曲 D 大调和由 Franze Schmidt 和 Sergei Bortkiewicz 创作的 E 平调协奏曲。

1914 年还有两件值得一书的事件。8 月 9 日维特根斯坦开始记录自己的第一本笔记本，后来这就编成了《逻辑哲学论》（*Tractatus*）。同年 9 月间他阅读了托尔斯泰的《福音短剧》（据维特根斯坦说，这本书曾救了他的命）。

1915 年 1 月，维特根斯坦又返回维也纳待了很短的时间度假，同年 7 月，他进驻索卡尔的一家军工厂。在此期间，他多次要求被送往前线，到了 1916 年 3 月份，他又被派往位于加利西亚的萨诺克的一个榴霰弹军团作大炮监测员。1916 年 9 月他升为下士，到了 10 月份他又被招进了位于阿尔木兹的炮兵军官进修学校。1916 年 12 月，他成为一名候补军官，也正是在这个月他遇到了恩格尔曼（Engelmann）。

1917 年 1 月维特根斯坦返回了自己的军团，随后几个月他到布考维纳战场参加战斗。后来他又参与了俘获孜尔诺维兹（Czernowitz）的战斗。

1918 年 2 月 1 日，他又被提升为陆军中尉，3 月他进驻阿齐亚戈地区的意大利军队前线。在参加了 6 月和 12 月的战斗后，他被授予

勇敢军官金奖励章(实际上,在整个战争期间,因为勇敢他已经多次获得表彰)。1918 年 11 月 3 日,在特兰特他与在此参加战斗的澳大利亚军队大批士兵共同被俘。后来在科墨附近的一个战俘集中营他被活埋了一小段时间。1918 年还发生了另外两件事:一是 5 月戴维・平森特(David Pinsent)在一次试飞中不幸丧身;二是快到年底的时候维特根斯坦完成了《逻辑哲学论》。

1919 年维特根斯坦被转到了位于蒙特・卡西洛的一个俘虏营。通过红十字会官员的帮助,他把《逻辑哲学论》修订稿送到了罗素和弗雷格手上。当年 8 月,他被从俘虏营释放,返回了维也纳。

1919—1926

维特根斯坦一回到维也纳就把自己的财产交付给他的哥哥姐姐们(除去格丽特,因为战后她依然很富有)。战争快结束的时候,维特根斯坦决心以后再也不从事哲学研究了(部分是因为他认为一个人的有创造力的哲学生涯只能持续四到五年)。因而,他决定从事一种平常的职业,由此,到 1919 年 12 月 16 日他报名入读维也纳一所教师培训学校以取得小学教师资格。

在此期间由于联系出版《逻辑哲学论》事宜,维特根斯坦遇到很大的困难。维也纳的 Jahoda & Siegel 出版社拒绝出版此书。Wilhelm Braumüller 出版社答应出版这本书,但要求维特根斯坦自己承担印刷和纸张费用,维特根斯坦当场一口回绝了。在此期间,弗雷格也在设法联系使维特根斯坦的书能在 *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 出版社得以出版,该出版社答应出版这本书,但要求维特根斯坦对该书做某些改动,他又一次当场拒绝了。他又尝试联系冯・菲克尔,他却以经济困难为由不愿出版这本书。后来又联系了莱克拉姆出版社,该社答应出版此书,但要求罗素为这本书作序。1919 年 12 月的第三个星期,维特根斯坦在 The Haag 和罗素见面,他们约好在这里由罗素动笔作序。然而,1920 年 5 月,当他看到该序的英文版本时,他却拒绝该序和他的著作一同付梓,莱克拉姆出版社相应地拒绝出版他的书稿。当罗素于 1920 年去中国北京大学进行为期一年的讲学时,他又把该书的一份文稿送给多勒西・林奇(Dorothy Wrinch),她把该稿送到剑桥大学出版社,却再一次被拒绝了。1921 年,她把该书的几份文稿送交三家德国期刊,其中第三家——奥斯特瓦尔(Wilhelm Ostwald)主编的《自然哲学年鉴》(*Annalen der Natursphilosophie*)——接受了该稿,主要是出于奥斯特瓦尔对罗素的尊重。这本书刊行于《自然哲学年鉴》的最后一期,书名也改为 *Logisch-Philosophische Abhandlung*,很明显,维特根斯坦对此事先是毫不知情,后来是极为不满的(他在给恩格尔曼的一封信中称之为"盗版")。1921 年 8 月,罗素从中国返回后,经他安排,由奥格登(C. K. Ogden)和弗兰克・兰姆西(Frank Ramsey)合译的英文本得以在 Routledge & Kegan Paul 出版社出版,(按照摩尔的建议)书名改为《逻辑学—哲学逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)。该版本于 1922 年 9 月出版。

1920 年 7 月,维特根斯坦获得了教师进修学校的毕业证书。在正式执教之前的夏天,他做了园丁,先是在胡特尔多夫的胡斯皮特勒,然后是在克洛斯特梅堡的一所高中。9 月,他到特拉腾巴哈的一个山村做了小学老师,并在那里一直呆到 1922 年的夏天。之后他和阿维德・斯约根(Arvid Sjörgen)一起旅行去了挪威,1922 年 8 月,他在茵斯布鲁克遇见了罗素,他们的关系出现危机。同年 9 月他又重返教坛,先在哈斯巴奇任教短短的一段时期,后来又去了 Puchberg am Schneeberg 的一所小学。是月,弗兰克・兰姆赛到 Puchberg 对维特根斯坦进行了为期两个星期的探访,并于 10 月在《心灵》杂志上发表了著名的"《逻辑哲学论》评论"。也是在这个时期,维特根斯坦问兰姆西是否他能设法让维特根斯坦因《逻辑哲学论》而获文学学士学位,而兰姆西和凯恩斯却力图为他争取哲学博士学位。

从 1924 年 3 月到 10 月,兰姆西返回了澳大利亚,经常到普奇堡探访维特根斯坦。在维也纳及 Hochreith 度过了短短的假期之后,维特根斯坦又到奥特萨尔的一所小学里继续执教。1924 年 12 月 25 日,莫里茨・石里克 (Moritz Schlick)给维特根斯坦写了一封信,诉说对

《逻辑哲学论》的仰慕之情及急切会晤维特根斯坦之意。这次联系将有着极为重要的意义(1922 年在维也纳由汉斯·汉恩[Hans Hahn]主持的一次研讨会上第一次讨论了《逻辑哲学论》。随后,维也纳小组的成员在 1924—1925 和 1925—1926 年间逐句分析、讨论《逻辑哲学论》)。

1925 年夏天维特根斯坦去了英国,在剑桥时和凯恩斯住在一起,在曼彻斯特时和艾克尔斯(Eccles)住在一起。

1926 年在奥特萨尔维特根斯坦的学生开始反抗他的严厉管教。维特根斯坦被一些家长称为恶劣影响的行为(即企图将学生们从农场上拉走)让他们极是震惊。4 月,进行了针对维特根斯坦的司法程序,他被指控虐待学生。得知此消息之后,维特根斯坦立刻离开了小镇,不得不永远结束了他的小学教学生涯。后来他被强制进行了一次精神状况检查,在格劳戈尼兹的审判中他被宣布无罪。6 月 3 日,他的母亲去世了,这个夏天的其余的日子里,他到了胡特道夫的一个修道院当了园丁,并一度产生了当修士的念头。秋天他又回到了维也纳和家人呆在了一起,很快又积极地和恩格尔曼一起忙于替姐姐建造一幢住宅:这就是位于 Kundmanngasse 的著名的 Stoneborough House.

1927 年石里克又一次写信给维特根斯坦,这次寄来了他自己的一篇作品,并提出想和维特根斯坦见上一面。维特根斯坦请他姐姐替自己回信,她在回信中解释说维特根斯坦现在忙于 Stoneborough House 的建筑事宜,无暇和很多人见面,但他会考虑和石里克单独见面的。不久石里克就被邀请共进午餐,在这第一次会面之后他们又有多次的会晤(后来每次见面时由弗里德里希·魏斯曼[Friedrich Waismann]作陪)。好像在这段期间维特根斯坦和一个瑞士富商的女儿产生了亲密的感情,但最终她却和维特根斯坦家族一个朋友的儿子结了婚。

1928—1936

1928 年初,维特根斯坦又积极地回归哲学领域。那时他定期和魏斯曼及石里克会面,有时鲁道夫·卡尔纳普(Rudolf Carnap)、赫伯特·费格尔(Herbert Feigl)、玛丽亚·卡斯普尔—费格尔(Maria Kasper-Feigl)也加入他们的讨论。3 月魏斯曼和费格尔劝说维特根斯坦去听听荷兰数学家布劳维尔(L. E. J. Brouwer)在维也纳的演讲"数学、科学和语言"("Mathematik, Wissenschaft und Sprache")。据费格尔说,这次讲座(这次维特根斯坦接触到了直观主义的中心思想)对维特根斯坦有很大的触动,使他真正回到了哲学领域。1928 年秋天,维特根斯坦结束了 Stoneborough House 的建筑工程,似乎在那时他开始计划返回剑桥大学。

1929 年 1 月,维特根斯坦对剑桥进行了短期的访问,但身在剑桥期间他决定在此度完这个学期以研究哲学。2 月 2 日他开始了写作,即在下一个十年中所写的十八篇系列文稿中的第一篇(在本篇按照时间顺序来记录维特根斯坦生平的传记中,我将不再提及他以后作品的写作时间。具体时间可参看冯·赖特(G. H. von Wright) 所著《维特根斯坦文集》(*The Wittgenstein Papers*)第五卷)。6 月 18 日,维特根斯坦以《逻辑哲学论》作博士论文获得了哲学博士学位,6 月 19 日他又获得了三一学院的一笔研究基金,接着他又在《亚里士多德学会会议录:副刊》(*Proceedings of the Aristotelian Society Supplement*)第 9 卷发表了《关于逻辑形式的几点看法》(*Some Remarks on Logical Form*)。但 7 月 13 日,他参加心灵协会和亚里士多德学会联席会议,按事先安排,他本该念他为此而写的《关于逻辑形式的几点看法》的,可他却谈了另外一个题目:数学无穷。暑假在探访维也纳期间他向石里克 阐述了自己最新的想法。然后他返回了剑桥,11 月 17 日他向异教徒协会(Heretics Society)提交了《伦理学的演讲》(*Lecture on Ethics*)。1929 年 12 月,维特根斯坦又回到了维也纳,并和魏斯曼及石里克二人正式聚会。大概就是在这段期间他正式提出了"逻辑、语言、哲学"(Logik, Sprache, Philosophie)的想法。魏斯曼本打算就维特根斯坦的想法进行阐释,但却屡屡受阻,主要是由于维特根斯坦的思想进展得太迅速了。①

① 参看贝克(G. P. Baker)《崇拜与颠转》(*Verehrung und Verkehrung*),参《维特根斯坦:资料及观点》(*Wittgenstein: Sources and Perspectives*)中的"魏斯曼和维特根斯坦"。

1918年1月18日(应为1930年1月18日——译者注),兰姆西去世。1月20日维特根斯坦开始关于语言、逻辑学和数学问题的第一次研讨会。1月31日,在道德科学俱乐部,他宣读了论文"他者心灵存在性的证明"(Evidence for the Existence of Other Minds)。在复活节放假期间,他返回了维也纳,写出了《哲学评论》(*Philosophische Bemerkungen*)概要。为了让维特根斯坦继续取得三一学院研究基金,摩尔请罗素阅读了这篇概要。3月中旬,维特根斯坦和罗素在康沃尔共度周末,到5月初又是如此以向罗素介绍自己的新思想。由于这篇作品及罗素和兰姆西的报告,1930年12月5日维特根斯坦成了三一学院的研究员,任期五年。然后他又回到了位于惠威尔庭院的旧宅。还是这一年(6月19日),维特根斯坦与魏斯曼及石里克会晤,目的是讨论"魏斯曼在柯尼斯堡该说些什么"。9月5日,魏斯曼在柯尼斯堡会议上发表了"数学的本质:维特根斯坦的观点"(The Nature of Mathematics: Wittgenstein's Standpoint)。

1931年全年,维特根斯坦继续开设关于语言、逻辑和数学问题的讲座。这一年,因为抱怨维特根斯坦垄断了每次的讨论,道德科学俱乐部内部的关系也变得紧张起来。因此有好几年维特根斯坦都不再积极参与俱乐部的活动。

1932年,维特根斯坦继续开设关于语言、逻辑和数学问题的讲座。这段期间,他和魏斯曼的关系越来越紧张。魏斯曼对维特根斯坦在《逻辑、语言和哲学》(*Logik, Sprache, Philosophie*)中的思想进行过描述,维特根斯坦对此描述深表不满。在复活节放假期间,他和魏斯曼会晤过18次,目的很明显,就是想重新起草这本书,以使它能反映其最新的思想。

在1933—1934的学会年期间,维特根斯坦口述了《蓝皮书》(*The Blue Book*)(尽管他本人并不如此称谓之)。维特根斯坦此时正经历着一次名副其实的思想爆炸,他和魏斯曼的关系也相应地日益紧张了。

1934年,维特根斯坦向弗朗西斯·斯金纳(Francis Skinner)及爱丽丝·安姆布罗丝(Alice Ambrose)口述了《棕皮书》(*The Brown Book*)。现在他和魏斯曼的关系有了戏剧性的变化。他们已经决定合著《逻辑、语言和哲学》一书。不久他们之间的会面就完全停止了,这也意味着维特根斯坦对这个项目的完全不满。当魏斯曼发表"论同一性概念"("Über den Begriff der Identität")时,两人的关系就正式破裂了。5月16日,维特根斯坦非常恼火地给魏斯曼写了一封信,信中抱怨他对从维特根斯坦处得到过的帮助的提法具有误导性,而且不详细说明在多大程度上吸收了他的思想。同年9月维特根斯坦到爱尔兰拜访了杜瑞(M. O. C. Drury).

1935年10月维特根斯坦开始开设关于心理哲学的讲座。1935年6月30日,他给凯恩斯写了一封信,询问他是否可以安排一次同苏联驻伦敦大使伊凡·迈斯奇(Ivan Maiski)的会面。维特根斯坦想让大使替他写一封介绍信给俄罗斯的官员,以便于他们能替他在俄罗斯安排一份工作。维特根斯坦告诉凯恩斯,如果他不能在俄罗斯安身的话,他还想回到英国研究医学。但他告诉凯恩斯,他的第一意愿是在俄罗斯行医。起初维特根斯坦是打算和弗朗西斯·斯金纳一块儿去俄罗斯的,但斯金纳却身染疾患,他只好于1935年9月只身前往俄罗斯。10月1日,他又返回了——比原定计划稍早一些。看来,他获得了喀山大学哲学系教授的职位。

1936—1946

维特根斯坦在剑桥三一学院的研究员一职于1936年6月底到期了。之后不久,他写信给杜瑞,询问他是否可以到都柏林研究医学(他提到他对精神病学尤其感兴趣)。7月,他和帕提孙(Golbert Pattison)一起驱车穿越法国,8月,他到都柏林拜访杜瑞,8月底,他回到自己位于斯科约顿的小屋,在其后的九个月里,他一直呆在小屋钻研哲学。

1937年上半年的大部分时间,维特根斯坦都呆在斯科约顿的小屋里,除了短期离开前往剑桥(1月)、维也纳(5月)、再次到剑桥(6月)。8月份回到斯科约顿时,他很为自己糟糕的健康状况担心,并且

担心自己不能再独立工作了。这促使他在安娜·热伯尼(Anna Rebni)家呆了几个星期,但8月25日他又返回自己的屋子。秋天,斯金纳、玛格丽特·莱斯平格尔(Marguerite Respinger)和路德维希·汉塞尔(Ludwig Hänsel)都到斯科约顿拜访了维特根斯坦。

1938年1月,维特根斯坦返回剑桥,和弗朗西斯·斯金纳同住一套公寓,并开始开设哲学和数学基础的讲座。德国人侵奥地利置他于两难境地:他知道加入德国籍的想法是令人唾骂的,但他又不想离弃家人。但是,他意识到,如果他返回维也纳,他的命运会很危险的。他断定,在这种局势下,他唯一的选择就是申请加入英国国籍,且谋得一个大学的职位就会更便于操作。因此,他又找到凯恩斯,希望他能帮手操办这两件事宜,并且,他接受了皮埃罗·斯拉法(Piero Sraffa)的建议,在任何情况下都不会返回维也纳。

1940年,维特根斯坦继续在剑桥开设讲座,先是关于哲学研究,继而是关于美学。

1941年10月11日,弗朗西斯·斯金纳去世。同年11月20日,维特根斯坦到了盖尔医院的皮肤病区做了试验技术员。1942年全年,他一直坚持这件工作,整个1941—2年周末时他都定期回到剑桥开设关于数学基础的讲座。

1943年4月,应格兰特博士(R. T. Grant)的邀请,维特根斯坦离开盖尔医院去了纽卡索,格兰特博士邀请他加入他的中风生理学研究组做试验助手。据格兰特博士说,这段期间,就"血压的呼吸变化",维特根斯坦做了很多次重要的实验。到了纽卡索之后,维特根斯坦就不能再于周末返回剑桥进行讲座了,因此,他退掉了房子。

1944年2月,维特根斯坦完成了外伤和中风的研究后又返回了剑桥。起先他和拉什·里斯(Rush Rhees)共同住了几个月。10月,他回到三一学院的老屋继续教授职务。

1945年,维特根斯坦开始患上一种不明的肾病,然而他依然继续紧张地工作。

1946年,在剑桥的最后一整年里,维特根斯坦开设关于数学基础和心理哲学的讲座。

1947—1951

1947年秋天,维特根斯坦决定在年底辞去他的教授职务。然后他去了都柏林,住在罗斯旅馆。

1948年,维特根斯坦呆在爱尔兰,先是搬到卫克罗的红十字会,5月住到西海岸康奈马拉(Connemara)的罗斯洛(Rosro)小屋。

秋天,在得知姐姐海尔曼患了癌症后维特根斯坦返回了维也纳。10月,他返回剑桥,但只呆了很短的一段时间,11月,他回到了都柏林的罗斯旅馆,12月,他又一次去斯旺西拜访里斯,并在此立下了遗嘱。

1949年4月,他返回维也纳看望海尔曼,当时由于身患癌症,她已经将要离开人世。5月,他返回都柏林,6月,他在剑桥和冯·赖特在一起,7、8两月,他去了纽约的伊萨卡拜访诺尔曼·马尔考姆(Norman Malcolm),在此他身患重病。他极其担心自己会死在美国而不是死在欧洲。病一好,他就返回了英国,10月,在英国他被诊断出患了前列腺癌。然后,他又分别去爱尔兰、牛津、剑桥和维也纳做了短期旅行,历时四个月。

1950年4月,维特根斯坦回到剑桥看望冯·赖特 ,然后又去了伦敦看望瑞斯,之后是去牛津看望伊丽沙白·安斯康(Elizabeth Anscombe)。秋天,他和本·里查德(Ben Richards)去了挪威,11月27日他回到剑桥和比万(Bevan)医生住在一起。

1951年1月,维特根斯坦回到了牛津,在此立下了最后一份遗嘱。2月,他去和比万医生住在了一起,比万医生早前曾允诺在他离开人世之前在自己家里照顾他,而不会让他住进医院。维特根斯坦于4月28日傍晚失去知觉,29日逝世。5月1日,他被安葬在剑桥的圣·吉尔斯公墓。

后　记

维特根斯坦在中国已经“来”了好几十年了，但真正“热”起来，却是20世纪80年代后期以来，尤其是世纪交汇时的事情。维特根斯坦的主要著作都有了汉译本，而且也有了一套“全集”——尽管这套全集的译品毁誉参半，至少在形式上足以表明我们对这位不世天才有了更深刻的认识。但仅有维特根斯坦的“原著”，显然远远不够，还必须有相应的解读文章，否则难免囫囵吞枣，不明所以。于是两年前选修张志林老师的“分析哲学”课时，我突然产生了要编一本（或一套）维特根斯坦研究文集的冲动，想借西方学界的维特根斯坦研究高手，来指导我们进入这位天才加怪才的思想迷宫。结果我和张志林老师的想法一拍即合，我们便开始分头收集资料，然后选定篇目，组织翻译，就这样拉拉杂杂搞了将近两年，终于稍微有些规模，可以成书了。

我们最初编的文集共有两卷，一卷是维特根斯坦原著的解读，比较专业；一卷是维特根斯坦的思想定位，比较广泛。我们考虑到国朝学界对维特根斯坦似浅似深的思想有一个接受过程，决定先编第二卷，待我们对维特根斯坦有一个总体印象后，再深入到其思想内部，可能更不容易“迷路”，因此读者诸君面前这一卷思想史、文化史方面的解读文集，就是我们理解维特根斯坦时可能需要借助的“楼梯”。当然，一旦我们登上了维特根斯坦思想的殿堂，这架楼梯就要让位于我们即将编的下一卷《维特根斯坦解读》（暂名），而我们编《解读》的目的，同样是为了最终能让位于维特根斯坦本人。

本书的译者基本上都不是维特根斯坦专家，个别译者的专业甚至不在“哲学”上，但大家为这个方兴未艾的事业，都付出了辛勤的劳动，即便错误不少，肯定会有专家学者不客气的批评——这正是我们求之不得的，选遍者也要对各位译者表示感谢，这种感谢不仅仅因为他们都是我们的朋友。当然，专家学者的严肃批评对于我国的维特根斯坦事业来说，帮助会更大，也更应该受到我们的尊重。

程志敏

2005年3月1日于中山大学哲学系

图书在版编目(CIP)数据

多维世界中的维特根斯坦 / 张志林，程志敏选编；郝亿春等译. —上海：华东师范大学出版社，2005.6

ISBN 7-5617-4251-7

Ⅰ. 多… Ⅱ. ①张… ②程… ③郝… Ⅲ. 维特根斯坦，L.(1889~1951)—哲学思想—研究

Ⅳ. B561.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第062282号



出品/上海六点文化传播有限公司

丛书主编/刘小枫

特约编辑/倪为国 申佳陶

装帧设计/闫志杰 刘佳景

美术设计/吴正亚

西方传统 经典与解释

多维视界中的维特根斯坦

威瑟斯布恩 等著

张志林 程志敏 选编

郝亿春 李云飞 等译

统　　筹/许 静

责任编辑/审校部编辑工作组

责任制作/李 瑾

出版发行/华东师范大学出版社

上海市中山北路3663号 (200062)

http://www.ecnupress.com

电话：021-62865537 传真：021-62860410

印　　刷/上海长阳印刷厂

版　　次/2005年7月第1版

印　　次/2005年7月第1次

开　　本/636 x 939 1/16

字　　数/320千字

印　　张/26

书　　号/ISBN 7-5617-4251-7/B·226

定　　价/48.00元

出 版 人/朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题，请寄回本社市场部或者联系电话021-62865537)